

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••

d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••

de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

INDEX:

| | Pag. |
|--|------|
| P. V. Cathrein, S. J.: Der Gottesbegriff der Sulus | 307 |
| P. Eugène Mangin, P. B.: Les Mossi (Soudan Occidental) (ill.) | 323 |
| Rev. E. Dunn: The <i>Mengap Bungai Taun</i> | 332 |
| P. Joseph van Oost: La musique chez les Mongols des Urdus (ill.) | 358 |
| Gustav Schneider: Malayische Krokodilbeschwörung (ill.) | 397 |
| Theodor Koch-Grünberg: <i>Betóya</i> -Sprachen Nordwestbrasilens | 421 |
| P. Eugène Strub: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku | 450 |
| P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.) | 466 |
| P. J. Blais, C. S. Sp.: Les anciens esclaves à Zanzibar | 504 |
| C. Hayavadana Rao Ba. Bt.: The Vellalas of Nanjanad-Travancore State, India | 512 |
| Br. Hermann Müller, M. S. C.: Erster Versuch einer Grammatik der Sulka- Sprache, Neu-Pommern (Südsee) | 523 |
| P. Tatevin, C. Sp. S.: La Maison <i>cabocle</i> (Amazonas, Brésil) | 553 |
| P. Friedr. Hees, M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee) | 562 |
| Varii autores: Das Problem des Totemismus | 586 |
| P. Wilh. Koppers, S. V. D.: Die ethnologische Wirtschaftsforschung | 611 |
| Analecta et Additamenta (652), Miscellanea (661), Bibliographie (668), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (692). | |

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.



„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Nathan Söderblom, Erzbischof von Upsala: Das Werden des Gottesglaubens (P. W. Schmidt).
2. Eduard Seler: Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (P. D. Kreichgauer).
3. Poutrin, Dr.: Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française (P. G. Koppers).
4. N. Adriani en A. C. Kruijt: De Bare'e-sprekende Toradja's von Midden-Celebes (P. W. Schmidt).
5. Karl Weule: Vom Kerbstock zum Alphabet (P. W. Koppers).
6. O. Dempwolff: Die Sandawe (P. W. Schmidt).
7. Ludwig Pfeiffer: Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart (P. W. Koppers).
8. B. Spencer: Native Tribes of the Northern Territory of Australia (H. Fehlinger).

Mechitharisten-Buchdruckerei und Verlag, Wien, VII.

Collection international des Monographies linguistiques
Bibliothèque Linguistique

-ANTHROPOS-

Linguistische Bibliothek
Internationale Sammlung linguistischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I. P. Franz Vormann, S. V. D. und P. Wilh. Scharfenberger, S. V. D.:

Die Monumbo-Sprache

Grammatik und Wörterverzeichnis mit Einleitung und Anhang
von P. Ferd. Hestermann, S. V. D.

Preis 10 Kronen (Frcs.) = 8 Mark (Shilling).

Im Druck:

Sous presse:

II.

P. Grignard, S. J.:

Dictionary of the Oraon Language.

In Vorbereitung:

En préparation:

III.

P. Paulinus, O. M. Cap.:

Grammatik der Yap-Sprache.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

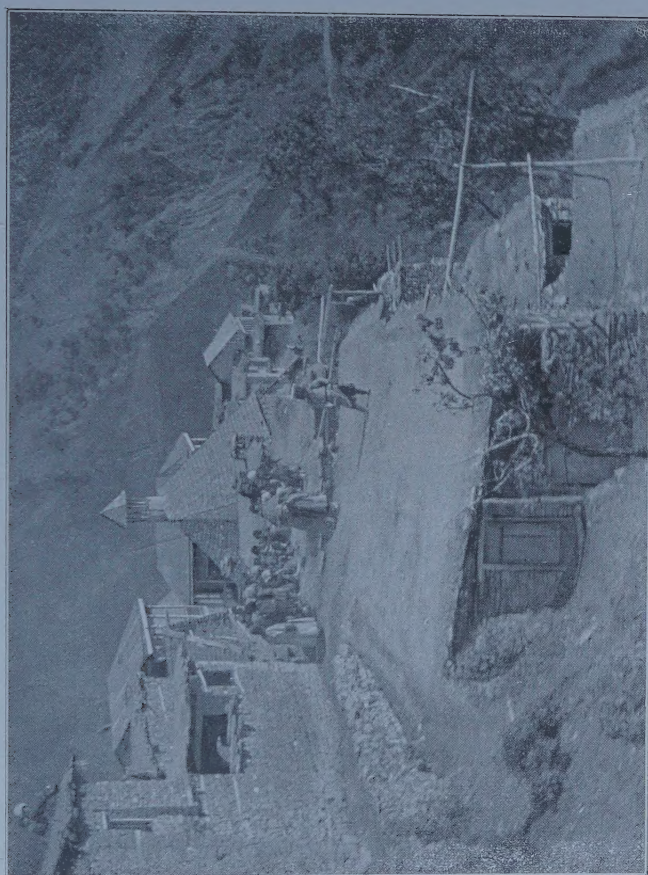
L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Die P. T. Abonnenten des „Anthropos“ werden freundlichst ersucht, die in dieser Schleife befindlichen Tafelbilder, welche zum Artikel des Herrn Dr. DIRR **„Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Sögün)“**, „Anthropos“, X—XI, 1915—1916, Heft 1—2, S. 218—233, gehören, an dem betreffenden Orte selbst einzulegen.



Anthropos X—XI.

Der lesbische Sänger Husein Suleiman oghlu (Aschuch Söğün).



Aus Sarybasch.



Aus Sarybasch.

Anthropos X—XI.



Aus Sarybasch.

Anthropos X—XI.

Der Gottesbegriff der Sulus.

Von P. V. CATHREIN, S. J., Valkenburg (Holland).

Schon ROB. MOFFAT¹ hat den südafrikanischen Negerstämmen fast allgemein die Kenntnis eines höchsten Wesens, des Schöpfers aller Dinge, abgesprochen. In seinem Geleise bewegt sich GUSTAV FRITSCH², der behauptet: „Es fehlt . . . bei allen südafrikanischen Bantuvölkern ursprünglich die Idee der Gottheit, als eines höchsten persönlichen Wesens, welches mit der Menschheit nichts gemein hat.“ Er ist ungehalten über jene Missionäre, die den genannten Stämmen die Idee eines höchsten Gottes zuschreiben; der *Unkulunkulu* der Amazulu z. B. sei nur der Allergrößte der *amahlozi*, wie die Geister der Verstorbenen bei ihnen heißen³.

In jüngster Zeit noch hat es der bekannte Ethnologe E. SIDNEY HARTLAND unternommen, den Beweis zu erbringen, daß sämtliche Bantu-Stämme Süd-Afrikas keinen Begriff von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, haben⁴.

Da die Frage von weittragender religionsgeschichtlicher Bedeutung ist, möchte ich im folgenden die Ausführungen prüfen, die SIDNEY HARTLAND dem Gottesbegriff der Sulus widmet und die ein besonderes Interesse beanspruchen.

Von den südafrikanischen Stämmen behauptet HARTLAND ganz allgemein: „Da sie auf einem großen Kontinent wohnten, kam ihnen die Frage nach dem Ursprung von Himmel und Erde nie in den Sinn. Über den Ursprung der Menschen und Tiere aber haben sie in etwa philosophiert. Die Sulus reden von *Unkulunkulu* als dem ersten der Menschen, dem Menschen, der dem Menschen irgendwie das Dasein gab. Wie er das tat, darüber sind sie nicht einig. Er selbst soll aus einem Rohrfeld hervorgegangen sein. Einige meinten, er habe die Menschen gezeugt oder aus einem Rohre (Schilfrohr) gemacht. Andere wähten, er habe sie ausgegraben oder von einem Steine abgesplittert. Das Wort *Unkulunkulu* bedeutet einfach den ältesten bekannten Ahnen eines Stammes oder Klans. Jeder Klan hat seinen *Unkulunkulu*, und der Ausdruck ist gleichbedeutend mit unserem „Groß-Groß-Großvater“ und „Groß-Groß-Großmutter“. *Uthlanga* ist ein anderer oft erwähnter Name für den Sulu-Schöpfer. Das Wort bedeutet Rohr und wird bildlich gebraucht für eine Quelle des Seins. So wird der Vater die *Uthlanga* seiner Kinder genannt, von der diese hervorsproßten und abbrechen wie die Sprößlinge von einem Rohr. Von *Unkulunkulu*, dem ersten Menschen, sagt man zuweilen, er habe die Menschen durch *Uthlanga* gezeugt; dann wird *Uthlanga* als sein Weib betrachtet. *Umdabuko* (von *uku-dabuko* = abbrechen, lostrennen) ist ein dritter Ausdruck, der zuweilen in einem persönlichen Sinn von „der Herr oder Häuptling, der Leben gibt“, gebraucht und mit *Uthlanga* identifiziert wird.

¹ R. MOFFAT, *Missionary Labours and Scenes in South Africa*. London 1842, S. 243.

² G. FRITSCH, *Die Eingebornen Südafrikas*. Breslau 1872, S. 98.

³ *Ama* ist Pluralpräfix in der Kaffernsprache.

⁴ E. S. HARTLAND, *Bantu and South Africa* in der „*Encyclopedia of Religion and Ethics*“, II, Edinburgh 1909, S. 363 ff.

„Auch haben die Sulus keinen Glauben an eine persönliche höchste, alles beherrschende Vorsehung. Es bestehen zwar Überlieferungen von einem Herrn oder Häuptling im Himmel. Aber Bischof CALLAWAY kam nach einer sehr sorgfältigen Untersuchung zum Schluß, daß im Geiste der Eingebornen kaum ein Begriff der Gottheit, wenn überhaupt einer vorhanden ist, eingehüllt in ihren Aussagen über einen himmlischen Häuptling. „Wird (dieser Ausdruck) auf Gott angewandt, so ist er einfach das Ergebnis des (christlichen) Unterrichts. Von ihnen selbst wird er nicht als der Schöpfer und auch nicht als der Erhalter der Menschen, sondern als eine Macht angesehen.“

Damit glaubt HARTLAND dargetan zu haben, daß die Sulus keinen eigentlichen Gottesbegriff haben. Aber er hat sich die Sache doch zu leicht gemacht. Mit ein paar etymologischen Erwägungen läßt sich keineswegs sicher ermitteln, welchen Sinn ein Volk tatsächlich mit einem Wort verknüpft; die Etymologie kann uns höchstens darüber Aufschluß geben, welche Bedeutung das Wort ursprünglich gehabt haben mag. Die Wörter sind eben willkürliche Zeichen. Gerade das Beispiel der Sulus zeigt uns in lehrreicher Weise, welche Verschiebungen in der Auffassung eines Ausdruckes im Laufe der Zeit vorkommen können.

HARTLAND beruft sich besonders auf CANON CALLAWAY, den späteren (protestantischen) Bischof von St. John in Natal. CALLAWAY lebte viele Jahre als Missionär bei den Sulus. Schon im Jahre 1867 gab er eine Sammlung von Sulu-Märchen und Sagen heraus¹. Später sammelte er mit großem Fleiß die religiösen Überlieferungen der Sulus². Leider sind beide Werke unvollständig geblieben, doch enthalten sie, besonders das letztere, sehr viel kostbares Material und werden stets eine Hauptquelle für das Studium der Sulu-Religion bleiben, obwohl die eigenen Ausführungen CALLAWAY's manchmal unklar und widersprechend sind.

Ein eingehendes Studium dieser beiden Werke und anderer Quellen hat mich zur Überzeugung geführt, daß seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bei den Sulus eine völlige Verschiebung in der Auffassung des höchsten Wesens stattgefunden hat. Ich fasse das Ergebnis meiner Untersuchung in folgende Sätze zusammen:

I. Seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gilt den Sulus *Unkulunkulu* als Gott und Schöpfer aller Dinge, doch ist diese Auffassung unklar und mit mancherlei Widersprüchen behaftet.

II. In früherer Zeit betrachteten die Sulus den *Unkulunkulu* nur als den ersten Menschen, den Stammvater aller Menschen.

¹ *Izinganekwane Nensumansumane, Nesindaba Zabantu* (Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus. Natal and London 1867). Es sind nur die ersten zwei Lieferungen erschienen.

² *The Religious System of the Amazulu*. Capetown-London 1870. CALLAWAY bringt zuerst den Urtext, dann die englische Übersetzung mit zahlreichen Anmerkungen. Bei Abfassung meines Werkes „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit“, 3 Bde., Freiburg 1914, war mir leider diese Schrift CALLAWAY's nicht zugänglich gewesen. Das Buch findet sich weder in den Königl. Bibliotheken zu Berlin und Brüssel, noch in den Universitätsbibliotheken zu Bonn und Leiden. Erst seither habe ich es durch die Güte der Verwaltung der Königl. Bibliothek zu München erhalten.

III. Hoch über *Unkulunkulu* stand ein anderes Wesen, der „Herr des Himmels“, der Schöpfer aller Dinge, der von jeher bekannt war, dem aber keine eigentliche Verehrung zuteil wurde.

IV. Die Ahnenverehrung hat — vielleicht unter gleichzeitigem Einfluß der Europäer — dazu geführt, daß im Geiste der Sulus *Unkulunkulu* allmählich den Herrn des Himmels verdunkelte und verdrängte und mit dessen Eigenschaften als Schöpfer und Herr aller Dinge bekleidet wurde; oder anders ausgedrückt, daß beide Wesen in ein einziges unklares Gesamtbild zusammenflossen.

V. Welches der Name des ursprünglichen Sulu-Gottes war, ist heute kaum noch mit Sicherheit zu ermitteln; es bleibt überhaupt zweifelhaft, ob er einen anderen Namen gehabt hat als „der Herr im Himmel“ oder „Der da droben ist“.

I.

Daß wenigstens seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts von den heidnischen Sulus *Unkulunkulu* vielfach als Urheber und Schöpfer aller Dinge angesehen wird, bezeugen die zuverlässigsten Autoritäten.

Schon im Jahre 1856 schrieb Dr. WILHELM BLEEK, der berühmte Erforscher der südafrikanischen Sprachen, aus Entumeni im Sululand an Dr. HAUG¹: „Ihre (der Sulus) Offenbarung besteht in den *Inhlamon*. Das Wort heißt ursprünglich Beere, Kern, hat dann aber auch die Bedeutung von Abteilung, Kapitel. Den *Inhlamon* zufolge hat am Anfang *Unkulunkulu* die Menschen erschaffen (*wadabula abuntu* oder *wa-veza abuntu*), ebenso die Rinder, die Ziegen, Schafe, Hunde und überhaupt alle Dinge. *Unkulunkulu* ließ alles hervorgehen (*ohlanga*), d. h. aus dem Rohr, was ursprünglich Anfang bedeuten soll, nun aber von den Sulu eigentlich gefaßt wird. Dann sprach der *Unkulunkulu* zu dem Chamäleon (*unoaba*): Gehe hin und sage den Menschen, daß sie nicht sterben sollen. Dann schickte *Unkulunkulu* das *Intulo*, eine Art Eidechse, den Menschen zu sagen, daß sie sterben müssen, alle Menschen und alle Tiere. Dies ist die Grundsage. *Unkulunkulu* ist den Sulu die letzte Ursache aller Dinge, alle ihre Einrichtungen, Sitten, Gebräuche, ihre leibliche und geistige Beschaffenheit rühren von *Unkulunkulu* her.“

Ein Bericht der amerikanischen Mission bei den Sulus aus dem Jahre 1862 sagt², man habe unter den Eingebornen eine Missionsgesellschaft gegründet und „die Leute, die vor einigen Jahren keine geschriebene Sprache und nur die unbestimmtesten Ideen von einem höchsten Wesen hatten, senden und unterhalten jetzt einen Sendboten des Evangeliums“. Es wird leider nicht gesagt, wie sie dieses höchste Wesen nannten; wahrscheinlich *Unkulunkulu*.

Auch nach den von CALLAWAY mitgeteilten Überlieferungen wurde seinerzeit *Unkulunkulu* als der Schöpfer aller Dinge bezeichnet. „Wir sagten“, berichtet ihm ein Eingeborner, „alle Dinge wurden durch *Unkulunkulu* gemacht.“ „Wenn die Schwarzen von *Unkulunkulu*, *Uthlanga* oder dem

¹ Der Brief wurde in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XI (1857), 328, veröffentlicht.

² The Missionary Herald. Boston 1867, S. 69.

Schöpfer reden, so meinen sie ein und dasselbe Ding¹.“ *Unkulunkulu* heißt nach CALLAWAY auch *Umveligangi*. Von diesem sagten die Sulus schon vor Ankunft der Missionäre: „Alle Dinge wurden durch *Umveligangi* gemacht².“ „Alles, was *Unkulunkulu* geschaffen hat, ist gut;“ er kann nichts Böses schaffen³.

Kapitän FREDERIK ELTON, der in den Jahren 1871 bis 1872 den Limpopo erforschte, sagt von den Amatonga, die den Sulus verwandt und ihnen tributpflichtig waren⁴: „Ihr religiöser Glaube ist der der Amazulu, Makolaka und Süd-Afrikas im allgemeinen. Sie haben einen schwachen Glauben an eine höchste Macht, aber keine Form der Verehrung.“

Im Jahre 1905 schrieb P. ROUSSET, O. M. I., der seit 1891 bei den Sulus lebte⁵: „Sie glauben an das Dasein eines höchsten Wesens, sie haben die Vorstellung von einer Sündflut, vom Himmel, von der Unsterblichkeit der Seele usw. Aber alle diese vagen Vorstellungen existieren bei ihnen in einem dunkeln, unvollständigen, fast unkenntlichen Zustande. Ueber den Ursprung der Menschen denken die alten Sulus folgendes: Nach ihnen hätte in den ersten Zeiten ein Wesen existiert (ob es geschaffen oder ungeschaffen sei, dieser Frage sind sie nicht auf den Grund gegangen), aus dem alles hervorgegangen ist. Sie nennen dieses Wesen *Umveligangi*⁶. Die ersten menschlichen Wesen verdanken diesem Urheber (nicht Schöpfer im eigentlichen Sinn) ihr Dasein. Sie sollen aus diesem hervorbringenden Stamm zugleich mit den weißen Tieren und allen Arten von eßbaren Dingen hervorgegangen sein. Man nennt dieses Wesen auch *Umdabuli*, d. h. derjenige, der die Ursache ist, warum die übrigen Wesen entstanden, oder auch *Unkulunkulu* (der Große-Große). Heute ist die letztere Beziehung die allein gebräuchliche.“

Auf die Frage: Haben die heidnischen Kaffern einen Begriff von Gott?, antwortet ein Trappisten-Missionär⁷: „Es ist nicht leicht, auf diese Frage eine kurze und bestimmte Antwort zu geben. Man kann sagen, als ein höchstes, allmächtiges Wesen sei ihnen Gott mehr dem Namen als der Wirklichkeit nach bekannt. Sie nennen ihn zwar *u Nkulunkulu*, den Großen-Großen, aber mit dem nämlichen Namen bezeichnen sie auch ihren ältesten Vorfahren, von dem sie alle abstammen. Andere Namen für das höchste Wesen sind ihnen *u Veligangi* (*Umveligangi*), der im Anfang erschien, *u Somandhla*, der Allmächtige, *Umdali*, der Schöpfer usw. Vertrauter ist ihnen der Gedanke, daß Gott die materielle Welt erschaffen hat und fortwährend regiert.“

Ein ungenannter katholischer Kaffern-Missionär sagt von den Sulus⁸, sie verehren zwar die Ahnengeister. „Trotzdem haben die Sulus eine verschwommene Idee von einem höchsten Wesen (*Unkulunkulu*), dem Urheber

¹ The Religious System of the Amazulu, S. 21 and 22.

² Ebenda S. 10.

³ Ebenda S. 25.

⁴ The Journal of the Royal Geographical Society. London 1872, S. 37.

⁵ Missions catholiques 1905, S. 320.

⁶ CALLAWAY schreibt immer *Umveligangi*.

⁷ Vgl. Das Trappistenkloster Mariannhill. Freiburg i. Br. 1907, S. 124—125.

⁸ Vgl. Echo aus Afrika, 23 Jahrg., 1911, S. 65.

aller Dinge, jedoch ist mit dieser Idee keine bemerkenswerte Furcht oder Liebe zu diesem Wesen verbunden.“

FR. COUPÉ, O. M. I., der 17 Jahre bei den Sulus zugebracht hat, schreibt¹: „Die Sulus haben sehr unklare Ideen über ihren Glauben, weil sie selten über die Religion nachdenken... Glauben sie an Gott oder *Nkulu-Nkulu*, wie sie ihn nennen? Das Wort bedeutet ‚Groß-Groß‘ und bezeichnet den ‚Sehr Großen‘, nicht im Sinn eines unendlichen Wesens, sondern eher in dem des ersten Ahnen. Ihre Idee von Gott ist zweifellos sehr schattenhaft, aber die Mehrheit nimmt das Dasein einer Macht an, welche die Sonne, die Sterne, den Mond, die Erde und den Menschen geschaffen hat.“

Schließlich sei noch das Zeugnis M. MATTHEW's erwähnt, der 20 Jahre in Südafrika zubrachte und sich zudem noch auf das Zeugnis Mr. FYNNEY's, eines langjährigen Beamten im Sululand, beruft. Nach MATTHEW² ist es zweifellos, daß die Sulus „an das Dasein eines höchsten Wesens glauben, welches alle Dinge geschaffen hat und allmächtig ist... Die Tatsache läßt sich nicht bestreiten, daß eine rohe [broad] Idee von der höchsten Gottheit bei ihnen verbreitet ist, und, wie R. Rev. H. CALLAWAY, Bischof von St. John, der diesem Gegenstande eingehendes Studium gewidmet, sagt: ‚Das Dasein der religiösen Instinkte bei den Eingebornen, jener Keime religiöser Wahrheit, welche unter Christen durch die göttliche Offenbarung zu einer so erhabenen Religion sich entwickelt haben, geht einleuchtend aus der Bereitwilligkeit hervor, mit der sie bei geeigneter Belehrung die Tatsache annehmen, daß es eine Schöpfermacht gibt, die sich fortwährend in der Vorsehung offenbart, und daß diese Schöpfermacht unser Vater im Himmel ist.“

Auf Grund dieser zahlreichen Zeugnisse von Männern, welche die Sulus genau kannten, können wir es wohl gegen HARTLAND als eine zweifellose Tatsache hinstellen, daß dieses Volk, wenigstens seit langem, an ein höchstes Wesen, einen Schöpfer aller Dinge glaubt, und daß dieses höchste Wesen heute *Unkulunkulu* oder *Umveliqangi* oder *Umdabuli* genannt wird.

II.

So unzweifelhaft dies feststeht, so ist doch unleugbar, daß der heutige Begriff der Sulus von ihrem *Unkulunkulu* äußerst schwankend, unklar und zum Teil ganz widersprechend ist. Denn während er einerseits als höchstes Wesen und Schöpfer oder Urheber aller Dinge bezeichnet wird, begegnet uns daneben die Auffassung, daß er ein Mensch war, eine Frau hatte, Kinder zeugte und starb. Diese Widersprüche weisen schon aus sich auf zwei verschiedene Wesen hin, die im Geist der Eingebornen in eine unklare, widerspruchsvolle Einheit zusammenfließen. Und das wird vollauf durch die von CALLAWAY aufgezeichneten Überlieferungen bestätigt. Nach den alten Überlieferungen galt *Unkulunkulu* nicht als das höchste Wesen, sondern als der erste Mensch, der Stammvater der Menschen.

CALLAWAY erfuhr in mehrfacher Weise, *Unkulunkulu* sei nach der Tradition der erste Mensch gewesen, vor dem die Erde schon existierte. Wie er entstand,

¹ Missions catholiques 1914, S. 429.

² *Incwadi yami* or twenty years personal experience in South Africa. London 1887, S. 36.

darüber ist man sich unklar, aber daß er einst nicht war und ins Dasein trat, darüber herrscht kein Zweifel. So lautet eine alte Überlieferung: „Er (*Unkulunkulu*) entsprang oder brach ab im Anfang. Wir kennen seine Frau nicht, die Alten sagten uns nicht, daß er eine Frau hatte. Wir hörten sagen, daß er die Nationen lostrennte oder abbrach¹ von *Uthlanga*. *Uthlanga* bedeutet eigentlich Rohr (Schilfrohr), dann aber Quelle des Seins. So ist der Vater die *Uthlanga* seiner Kinder, von der sie hervorgingen. *Unkulunkulu* heißt auch *Umveliqangi*, der zuerst hervorkam, der zuerst erschien (der erste Mensch). CALLAWAY vernahm von den Eingebornen: „Die Alten pflegten zu sagen, alle Dinge seien von *Umveliqangi* gemacht, aber sie waren mit seinem Namen nicht bekannt.“ Ferner wird *Unkulunkulu* auch wohl *Unsondo* genannt. „*Unsondo* ist derselbe wie *Unkulunkulu*, der, wie sie sagen, starb.“ *Uthlanga* zeugte *Unsondo*, *Unsondo* zeugte die Urahnen, die Urahnen zeugten die Urgroßväter, die Urgroßväter zeugten die Großväter, die Großväter zeugten unsere Väter, und unsere Väter zeugten uns².

Eine andere Überlieferung besagt: Wir kennen den Ursprung *Unkulunkulu*'s nicht. Wir hörten sagen: Menschen sind Kinder des *Unkulunkulu*. Unsere Väter pflegten zu sagen, *Unkulunkulu* ist es, der die Menschen durch *Uthlanga* zeugte. Wir wissen nicht, woher *Uthlanga* kam, oder ob *Unkulunkulu* und *Uthlanga* beide von einer *Uthlanga* kamen oder nicht. Wir wissen nicht, ob *Uthlanga* eine Frau war, denn unsere Väter sagten, wir seien von *Unkulunkulu* gezeugt³. Wenn wir unsere Väter fragten: Wo ist *Unkulunkulu*?, so sagten sie, er ist tot und *Uthlanga* ist auch tot. *Unkulunkulu* war ein schwarzer Mann, denn alle die Leute, von denen wir abstammen, sind schwarz. „Die alten Männer sagten, daß *Unkulunkulu* ein Mann war und eine Frau hatte, aber wir kennen den Namen seiner Frau nicht. Die alten Männer sagten, daß er eine Frau und daß er Kinder hatte. Er brachte die Kinder durch Zeugung hervor⁴.“

„*Unkulunkulu*“, sagen die Eingebornen, „ist der erste Mensch. Wir verehrten ihn nicht, obwohl wir von ihm abstammten. Wir verehren unseren ‚*Unkulunkulu*‘, d. h. den Stammvater unseres Klans, dessen Name uns bekannt ist⁵.“ Unjan, ein kleiner Häuptling des Abambo-Stammes, sagte über *Unkulunkulu*: „Obwohl behauptet wurde, daß er alles gemacht habe, so weiß ich doch, daß man (nur) sagte, er war ein alter Mann, einer von den Unsrigen, ein Mann wie wir; denn wir zeigten nicht nach einer bestimmten Stelle, wo er war, son-

¹ *Dabuka* = sich lostrennen, abbrechen, ausgehen, wie etwa ein Bienenschwarm vom Mutterstock. CALLAWAY schreibt: „Der Ausdruck setzt notwendig die Vorexistenz eines Dinges voraus, von dem die Lostrennung stattfand. Wenn deshalb gesagt wird, daß *Unkulunkulu* sich lostrennte und absprang im Anfang, so müssen wir das so verstehen, daß er von einem ewigen oder wenigstens schon vorher existierenden geistigen oder materiellen Wesen sich abtrennte. Wenn gesagt wird ‚*wa dabuka eluhlange*‘ (er entsprang von *Uthlanga*), so deutet das wohl auf ein ewiges geistiges Wesen hin; denn der Glaube an ein solches Wesen bildete einen Teil des Kredo der Ahnen der Amazulu.“ CALLAWAY, ebenda S. 1—2, Anm. 3.

² CALLAWAY, ebenda S. 16.

³ Ebenda S. 58.

⁴ Ebenda S. 85.

⁵ Ebenda S. 74.

dern sagten, er war ein Mann, der zuerst vor allen anderen Männern ins Dasein trat, der älter als wir alle, *Umveliqangi*. So sehe ich, daß wir sagten, *Unkulunkulu* machte alle Dinge, aber wir wissen nicht, woher er stammte.“ Auf die Frage: Wo ist *Unkulunkulu* jetzt?, erwiderte Unjan: „O, er ist tot.“ Wo ist er hingegangen? „Auch wir pflegten so zu fragen und erhielten die Antwort: Er ist tot. Daraus folgt aber klar, daß nicht alle Dinge von einem Manne gemacht wurden, der jetzt tot ist; sie wurden von einem gemacht, der jetzt noch ist.“ Als man sich weiter erkundigte, ob ihre Lehrer (die katholischen Missionäre) ihnen sagten, daß der Herr, der im Himmel ist, *Unkulunkulu* sei, erwiderte er: „O, in keiner Weise. So etwas hörte ich nie, noch hörte ich überhaupt jemals den Namen erwähnen¹.“

Durch viele ähnlich lautende Aussagen der alten Eingebornen, gewann CALLAWAY die Überzeugung, daß *Unkulunkulu* ursprünglich nur als der erste Mensch und der Stammvater der Menschen bekannt war und erst allmählich zur Würde des Schöpfers aller Dinge emporstieg. Und hierin wird man ihm wohl recht geben müssen. Eine Bestätigung findet diese Auffassung in dem, was CALLAWAY von dem Wesleyaner-Missionär HULLY erzählt, der im Jahre 1837 als Dolmetscher mit Mr. OWEN in das Sulu-Land ging². HULLY behauptet, das Wort *Unkulunkulu* sei damals bei den Sulus unbekannt gewesen, aber Kapitän GARDINER habe es aufgebracht zur Bezeichnung des Größten oder des Schöpfers aller Dinge. HULLY weigerte sich, das Wort in diesem Sinne zu gebrauchen. Er gab zwar zu, daß der Ausdruck *kulu* „groß“ bedeute, leugnete aber, daß er in der Sulu-Sprache in dem von GARDINER gewünschten Sinne vorkomme. Ein anderer Dolmetscher indessen ging auf die Wünsche GARDINER's ein.

Der Sinn dieser Angaben HULLY's kann nicht sein, das Wort *Unkulunkulu* sei damals überhaupt unbekannt gewesen, denn zur Bezeichnung des ersten Stammvaters der Menschen war es von jeher in Gebrauch, wie wir gleich sehen werden; sie wollen nur besagen, zur Bezeichnung des höchsten Wesens und Schöpfers aller Dinge sei damals das Wort *Unkulunkulu* nicht gebräuchlich gewesen.

Wohl aber wurde schon damals bei einem Nachbarstamm der Sulus am Umzimwubu das höchste Wesen *Unkulunkulu* genannt. Denn GARDINER schreibt über diesen Stamm³: „In bezug auf die Religion sind sie ebenso dunkel (unwissend) wie ihre Nachbarn, die Sulus. Sie hatten zwar eine Überlieferung von einem höchsten Wesen, das sie *Unkulunkulu* (wörtlich der Groß-Große) nannten aber sie wußten nichts weiter von ihm, als daß er ursprünglich aus einem Rohre hervorkam, Menschen und Vieh schuf und sie den Gebrauch der Assagai lehrte.“

III.

Hatten also die Sulus in früheren Zeiten keinerlei Kenntnis von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer aller Dinge?

¹ Ebenda S. 62—63.

² The Relig. System of the Amazulu. S. 54, Anm. 3.

³ Kapitän ALLEN F. GARDINER, Narrative of a Journey to the Zoolu Country; undertaken in 1835, S. 314. Zitiert bei CALLAWAY, ebenda S. 54.

Das wäre ein voreiliger Schluß. Aus vielen alten Überlieferungen geht hervor, daß sie an einen von *Unkulunkulu* verschiedenen, über ihm und über allen Sulus stehenden „Herrn des Himmels“ glaubten, der zugleich als Schöpfer aller Dinge angesehen wurde, dem man aber keine Verehrung erwies.

Ubede, ein sehr alter Mann aus dem Amantanja-Stamm, den CALLAWAY über den religiösen Glauben der alten Sulus ausfragte, gab zur Antwort¹: „Der ursprüngliche Glaube unserer Väter war dieser: sie sagten: Da ist *Unkulunkulu*, welcher ein Mann (Mensch) und welcher von der Erde ist. Und sie pflegten zu sagen: Da ist ein Herr² im Himmel. Wenn es hagelte und donnerte, sagten sie: Der Herr bewaffnet sich; er will bewirken, daß es hagelt; bringt die Sachen in Ordnung³. . . Und wenn der Herr mit Donnern spielte, und jemand erschrocken war, sagten sie: Warum regt ihr euch auf, weil der Herr spielt? Habt ihr etwas weggenommen, das ihm gehört?“

Ubede sagte ferner über die „Quelle des Seins“ (*Umdabuḱo*)⁴: „Was die Quelle des Seins angeht, so kenne ich nur die, welche im Himmel ist. Die alten Männer sagten: Die Quelle des Seins ist droben, die den Menschen Leben gibt; die Menschen sind zufrieden und sterben nicht vor Hunger, denn der Herr gibt ihnen Leben, damit sie glücklich leben auf Erden und nicht vor Hunger sterben.“ Hier wird der Herr oder König des Himmels die Quelle des Lebens genannt, die den Menschen alles zum Leben Nötige verleiht.

Nach demselben Eingebornen wurde ursprünglich auch nicht *Unkulunkulu*, sondern der „Herr im Himmel“ als Geber des Regens, der Sonne und des Mondes angesehen. „Wenn es nicht regnet“, berichtet Ubede, „so versammeln sich die Dorfhäupter und kleinen Häuptlinge um den schwarzen Häuptling, beratschlagen und beten um Regen. Ihr Gebet ist dieses: Die Dorfhäupter wählen einige schwarze Ochsen, kein einziger weißer ist unter ihnen. Sie werden nicht geschlachtet, sondern nur erwähnt; einer wird getötet, die anderen läßt man am Leben. Zuerst sagte man: der Regen komme von dem Herrn, und die Sonne komme von ihm und der Mond, welcher während der Nacht weißes Licht gibt, damit die Menschen ohne Schaden gehen können.“

„Wenn der Blitz Vieh erschlug, wurden die Leute nicht betrübt. Man pflegte zu sagen: Der Herr hat für sich selbst unter seiner eigenen Nahrung geschlachtet. Gehört es euch? Gehört es nicht dem Herrn? Er ist hungrig, er tötet für sich selbst. Wird ein Dorf vom Blitze getroffen und eine Kuh getötet, so sagt man: Dies Dorf wird glücklich sein. Wird ein Mann getroffen und stirbt, so sagt man: Der Herr hat ihn getadelt (einen Fehler an ihm gefunden)⁵.“

Usithlanu, ein alter Sulu und ehemaliger Soldat Utschakas (Tschakas), äußerte sich gegen CALLAWAY folgendermaßen über den „Herrn des Himmels“⁶:

¹ Ebenda S. 56.

² *Inkosi* bedeutet König, oder Herr, oder Häuptling.

³ Damit sie nicht durch den Hagel zerstört werden.

⁴ Ebenda S. 59.

⁵ Ebenda S. 60.

⁶ Ebenda S. 92.

Als er noch ein Knabe gewesen, habe man oft etwas von einem himmlischen Herrn geredet, und zwar mit Bezug auf Regen und Gebete um Regen. „Das begann nicht erst mit Utschaka, schon die frühesten Menschen pflegten um Regen zu beten. Aber Utschaka kam und machte seine Gebete größer (feierlicher) als seine Vorgänger. Er rief das Volk zusammen, es war eine große Versammlung, bestehend aus den Dorfhäuptlingen. Er brachte schwarze Ochsen und Schafe und schwarze Widder zusammen und ging zum Gebet. Er sang ein Lied und betete zu dem Herrn des Himmels und flehte seine Vorfahren an, zu dem Herrn des Himmels um Regen zu beten. Und es regnete¹.“ Nach diesen Worten kann der Herr des Himmels nicht ein Vorfahre der Sulus gewesen sein, denn er wird den Vorfahren gegenübergestellt.

Weil man vermuten könnte, erst durch die Europäer seien die Sulus mit dem „Herrn des Himmels“ bekannt geworden, so führen wir an, was ein Eingeborner darüber berichtete. Seine Aussage beweist auch klar, daß der Herr des Himmels und *Unkulunkulu* ganz verschiedene Wesen sind. Der Eingeborne sagte²: „Und der König, der droben ist, von dem hörten wir nicht erst durch die weißen Männer. Im Sommer, wenn es donnert, sagen wir: ‚Der König ist am Spielen.‘ Und ist jemand da, der erschreckt wurde, so sagen die alten Leute zu ihm: ‚Es ist nichts als Furcht. Welche Sache, die dem Herrn gehört, hast du gegessen?‘ Darum sage ich: Von dem Herrn, über den wir von euch jetzt hören, haben wir schon gehört, bevor ihr zu uns kamet. Aber er ist nicht gleich dem *Unkulunkulu*, der, wie wir sagen, alle Dinge machte; denn den ersteren nennen wir einen König (Herrn), denn wir sagen, er ist droben. *Unkulunkulu* ist unten; die Dinge, die unten sind, wurden von ihm gemacht. Von dem König, der oben ist, sagten wir nichts als das, was wir zu einem erschrockenen Menschen sagten: ‚Was hast du beschädigt, das dem König gehört?‘ Wir wissen, daß derjenige, welcher gegen ihn gesündigt hat, von ihm geschlagen wird³, und wir kennen kein Mittel, das uns davor bewahren könnte, von ihm geschlagen zu werden. Auch wissen wir nicht, in welcher Beziehung wir gegen ihn oder gegen *Unkulunkulu* gesündigt haben. Wir sagen: ‚Wir sind rechtschaffen, denn alles, was wir tun, hat uns *Unkulunkulu* zu tun erlaubt⁴.“

„Was den himmlischen König betrifft, den wir kannten, weil der Himmel donnerte, wobei wir sagten: ‚Der König spielt;‘ so behaupten wir nicht, daß er von *Unkulunkulu* abstammt. Wir sagen: ‚*Unkulunkulu* war zuerst (der erste Mensch?), was aber den König angeht, das wissen wir nicht.‘ Es blieb nur allein das Wort über den Himmel übrig⁵. Wir kennen nichts von der Art und Weise, wie er lebt, noch auch von den Grundsätzen seiner Regierung. Sein

¹ Interessant ist in diesen Worten der klar ausgesprochene Glaube an die Kraft der Fürbitte der verstorbenen Ahnen.

² Ebenda S. 19.

³ Durch den Blitz.

⁴ Ebenda S. 20.

⁵ Hierzu macht CALLAWAY die richtige Bemerkung: „Das setzt voraus, daß einst vielleicht andere Wörter (Sprüche) vorhanden waren, die aber heute verloren gegangen sind.“

Schlagen (mit dem Blitz) ist das einzige, was wir wußten, denn wir sagten zu einem, der erschrocken war: „Warum bist du erschrocken, wenn der König zu seinem Vergnügen spielt? Welche Sünde hast du gegen ihn begangen?“ Das ist alles. Es besteht kein Zusammenhang zwischen unserer Kenntnis von *Unkulunkulu* und von ihm; denn wir können kaum etwas von dem sagen, was den himmlischen König angeht. Wir wissen vieles über den *Unkulunkulu*, denn er war auf dieser Erde, und wir können Rechenschaft geben von dem, was sich auf ihn bezieht. Die Sonne und den Mond bezogen wir auf *Unkulunkulu* zugleich mit den Dingen dieser Welt und ebenso jenen Himmel. Wir sagten aber nicht, daß der Himmel dem König gehört, obwohl er dort wohnte, denn wir sagten, alles sei von *Unkulunkulu* gemacht.“

„Obwohl uns einige Missionäre sagen, dieser König und *Unkulunkulu* seien derselbe, so sagten wir Schwarzen doch nicht, daß *Unkulunkulu* im Himmel gewesen: wir sagten, er trat ins Dasein und starb, das ist alles, was wir sagten¹.“

So unklar diese Ausführungen auch sind, so scheint doch unzweideutig aus ihnen hervorzugehen, wie auch CALLAWAY ausdrücklich bemerkt², daß der König des Himmels und *Unkulunkulu* nach den Eingebornen ganz verschiedene Wesen waren. Beide sind zwar persönliche Wesen, aber *Unkulunkulu* stammt von der Erde und starb, über die Herkunft des „König des Himmels“ wissen sie nichts. Er wohnt im Himmel, er herrscht über Blitz, Donner und Regen; er spielt, man kann gegen ihn sündigen und durch Verbrechen seinen Zorn erregen, und er straft durch den Blitz. Wenn man sich darüber unzufrieden zeigt, setzt man sich der Gefahr aus, noch mehr gestraft zu werden. Wenn er Vieh und Menschen tötet, nimmt er, was ihm gehört.

Obwohl die Schöpfung zuweilen dem *Unkulunkulu* zugeschrieben wird, kommen doch andere Stellen vor, wo die Eingebornen den König im Himmel als den Schöpfer der Welt bezeichnen. Als CALLAWAY sich darüber erkundigte, was die Eingebornen vom Schöpfer sagten, erhielt er die Antwort³: „Als wir Kinder waren, wurde gesagt, ‚der Herr ist im Himmel‘. Wir hörten das sehr oft, während wir Kinder waren. Man pflegte zum Herrn (*Inkosi*) da droben hinzuzeigen; wir hörten seinen Namen nicht, wir hörten nur, daß der Herr da droben ist. Wir hörten sagen, daß der Schöpfer der Welt der Herr da droben ist. Als ich größer wurde, pflegte man zu sagen: ‚Der Schöpfer der Welt ist droben;‘ die Leute pflegten dabei immer zum Himmel zu weisen.“

Es ist also nicht richtig, wenn CALLAWAY — allerdings in etwas zweifelhafter Form — behauptet, erst infolge des christlichen Unterrichts sei der König des Himmels als Schöpfer der Welt bezeichnet worden; denn es handelt sich hier um das Zeugnis von Leuten, die schon zur Zeit CALLAWAY's hochbetagt waren und die von der Zeit ihrer Kindheit redeten und von den Überlieferungen, die schon damals bestanden.

¹ Ebenda S. 21.

² Ebenda S. 117—118.

³ Ebenda S. 50.

Als CALLAWAY eine sehr alte Frau, die Mutter Ubapas, ausfragen ließ, woher das Korn komme, antwortete sie¹: „Die alten Leute sagten: ‚Es kommt vom Schöpfer, der alle Dinge geschaffen hat, aber wir kennen ihn nicht.‘ Wenn wir beständig fragten: ‚Wo ist der Schöpfer? Denn unsere Häuptlinge sehen wir,‘ leugneten die alten Männer dies und sagten: ‚Auch diese Häuptlinge, die wir sehen, wurden vom Schöpfer geschaffen.‘ Und wenn wir fragten: ‚Wo ist er, denn er ist gar nicht sichtbar. Wo ist er denn?‘, so hörten wir unsere Väter zum Himmel hinweisen und sagen: ‚Der Schöpfer aller Dinge ist im Himmel. Und dort ist auch eine Nation von Leuten.‘ Wir konnten aber nicht gut begreifen, wann dieser Schöpfer sichtbar würde. Man pflegte beständig zu sagen: ‚Er ist der Herr der Herren².‘ Auch wenn wir sagen hörten, der Himmel habe in diesem oder jenem Dorfe das Vieh gegessen³, sprachen wir: ‚Der Herr hat diesem Dorfe das Vieh weggenommen.‘ Und wenn es donnerte, ermutigten sich die Leute, indem sie sagten: ‚Der Herr spielt.‘ Das war der Zustand, als wir noch heranwuchsen.“

Merkwürdig ist, daß diese alte Frau, solange man sie berichten ließ, was ihr selbst einfiel, mit keiner Silbe den *Unkulunkulu* erwähnte, obwohl man ihre Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken suchte. Erst als man den *Unkulunkulu* ausdrücklich nannte, sagte sie: „Wohl, er ist in der Tat der Schöpfer, der im Himmel ist und von dem die Alten sprachen.“ Ihr Sohn Ubapa bemerkte aber dazu: „Nein, sie fängt nun an, die Dinge zu verwechseln. Gestern sagte sie dies dem Missionär nicht. Sie sagte, *Unkulunkulu* sei von unten. Jetzt aber sagt sie, er sei von oben.“ „Ja, ja⁴,“ rief die alte Frau jetzt, „er ging aber später hinauf zum Himmel. Wirklich, *Unkulunkulu* ist der, welcher im Himmel ist. Und die weißen Männer, sie sind die Herren, die alle Dinge machten⁵.“

Zu dieser Aussage macht CALLAWAY folgende Bemerkung⁶: „Dieser Bericht ist in mehrfacher Beziehung sehr bemerkenswert. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß sich der Geist der alten Frau verirrt. Allem Anschein nach tritt uns in ihrem Bericht eine Vermengung von mehreren Glaubensanschauungen entgegen, welche in der Zeit, von der sie spricht, mit einander kämpften oder sich vermengten: 1. ein primitiver Glaube an einen himmlischen Herrn oder Schöpfer, 2. der Glaube der Ahnenverehrung, welcher den Schöpfer mit dem ersten Menschen verwechselt, 3. der christliche Glaube, welcher die Aufmerksamkeit der Eingebornen auf Gott — ohne anthropomorphe Zutat — hinlenkt.“

Diese Worte scheinen uns richtig den Entwicklungsgang der Gottesidee bei den Sulus anzudeuten. Von jeher hatten sie eine dunkle Idee von einem Himmelsherrn, dem Schöpfer und Herrn aller Dinge, aber sie verehrten dieses höchste Wesen nicht. Alle ihre Verehrung wendeten sie den Geistern der ver-

¹ Ebenda S. 52—53.

² *Inkosi*. Der Satz kann auch übersetzt werden: „Der König der Könige.“

³ Durch den Blitz erschlagen.

⁴ D. h. er ist wohl von unten.

⁵ Ebenda S. 55.

⁶ Ebenda S. 55, Anm. 4.

storbenen Ahnen zu, und so trat die Idee des einen Gottes immer mehr in den Hintergrund, bis schließlich der Urahn der Menschen mit den Attributen der Gottheit bekleidet wurde.

Hören wir noch, was ein Eingeborner über den Himmelsherrn und über *Unkulunkulu* sagte¹. „Was den Herrn, der droben ist, betrifft, hörte ich unsere Väter nie sagen, daß er eine Mutter oder eine Frau gehabt. So etwas habe ich nie gehört. Nur von *Unkulunkulu* wurde erzählt, daß er den Menschen das Dasein gegeben vermittels der *Uthlanga*, und so sagten wir: ‚Die *Umdabuko* (Quelle des Seins) ist *Uthlanga*.‘“ Dieser letzte Zusatz kann sich, wie CALLAWAY bemerkt, entweder auf *Umdabuko* als eine Frau beziehen oder auf *Uthlanga*, die Quelle des Seins, von der *Unkulunkulu* selbst und alle anderen Dinge entsprangen. Er behauptet, das letztere sei hier gemeint; denn früher berichtete derselbe Eingeborne, daß die alten Männer an einen *Umdabuko* glaubten, der „droben“ ist, und den er „den Herrn, der ihnen Leben gibt“, nannte.

Die Sulus reden auch von einem Großen Geist (*Itongo*), der wohl nichts anderes ist als der „Herr des Himmels“. Sie haben mit anderen süd-afrikanischen Stämmen die Sage gemein, daß die Menschen aus einer Höhle hervorkamen. Die Schwarzen kamen zuerst heraus und waren nur mit wenigen Dingen versehen, die gerade zum Leben ausreichten. Trotzdem hielten sie sich für reich und weise. Jetzt, nachdem sie die weißen Männer gesehen, die mit allem reichlich ausgerüstet und mit wunderbarer Weisheit begabt sind, sagen sie: „Wir sind ganz arm, weil wir zuerst aus der Höhle hervorkamen, die Weißen aber blieben zurück, scharften alle Güter zusammen und kamen erst dann hervor, reichlich vom Großen Geist mit allen Gütern versehen.“ „Wenn wir sagen: ‚der große *Itongo*‘, so reden wir nicht von einem unserer Toten und sagen nicht, daß er (der Tote) ein großer *Itongo* ist. Denn es wird nicht gesagt, daß der große *Itongo* *Unkulunkulu* sei... Man pflegte nicht zu sagen, daß dieser *Itongo* identisch sei mit *Unkulunkulu*, denn auch er entsprang der *Uthlanga*; wir können nicht sagen, ob dieser *Itongo* wahrscheinlicher *Unkulunkulu* oder *Uthlanga* ist.“

Unter dem großen *Itongo*, erklärte ein anderer Eingeborner⁴, sei nicht ein Mann (Mensch) gemeint, der gestorben und wieder auferstanden ist, sondern der Träger [up-bearer] der Erde⁵, der Menschen und Vieh erhält. „Der Träger ist die Erde, durch die wir leben, und dann ist nicht der Träger der Erde, durch den [die?] wir leben, ohne den [die?] wir nicht sein könnten und durch den wir sind.“ Nicht selten wird der große *Itongo*, der Herr des Himmels, einfachhin „der Himmel“ genannt. Manche Zauberpriester heißen „Himmels-hirten“, weil sie Hagel und Blitz abzuwehren oder zu vertreiben haben. Sie

¹ Ebenda S. 61.

² Ebenda S. 79.

³ Ebenda S. 81—82.

⁴ Ebenda S. 94—95.

⁵ *Isanda selizwe*. *Isanda* ist eine Stütze, die etwas trägt. Hier ist aber, wie CALLAWAY erklärt (Anm. 69), die unterstützende und tragende Kraft gemeint. Die Eingebornen sagen: „Der ‚Träger der Erde‘ ist der Herr, denn es gibt keinen Ort, wo er nicht ist, und deshalb wird er der Träger der Erde genannt.“

bekämpfen, wie die Eingebornen sagen, den Zorn, der vom Himmel kommt. Viele Himmelshirten behaupten, auch Regen machen zu können. Ist ein Mann mit einem Himmelshirten auf der Reise, und es donnert plötzlich, während sie noch fern von einem Dorfe sind, so sagt der Hirt zum Begleiter: „Gehe voraus“, und er folgt ihm dann in einiger Entfernung. „Denn“, sagt er, „wenn du hinter ihm (dem Hirten) gehst, so wird dir ein Unfall zustoßen, denn der Himmel wird denken, du wolltest ihn töten¹.“ Hieraus ist klar, fügt CALLAWAY bei, daß wir den Himmelshirten nicht als einen Gegner des Himmels aufzufassen haben, „sondern als einen Priester, dem die Gewalt mächtiger Vermittlung verliehen ist. Er steht unter dem Schutz des Himmels, und seine wahren oder vermeintlichen Feinde sind in Gefahr, vom Himmel getötet zu werden, während er selbst sicher ist, so lange er die Vorschriften seines Amtes erfüllt. Die Heiden haben mich zuweilen ersucht, für sie um Regen zu beten, da ich einer sei, zu dessen Amt es gehöre, mit Gott zu kämpfen (*ukumelana nenkosi*).“

Von einem Regendoktor erzählen die Eingebornen, daß er, von Utschaka vertrieben, zu den Amahlala floh. Als er sich hier einst weigerte, Regen zu machen, wurde er vergiftet. Der Himmel rächte dieses Verbrechen durch schwere Strafen².

Dem Vieh, das der Blitz erschlagen, dürfen sich die Leute nicht nahen, ohne vom Himmelsdoktor mit Medizin behandelt zu sein. „Denn sie sagen, indem sie zum Vieh gingen, hätten sie gegen den Himmel gesündigt, und er würde sie strafen, indem er sie schlage, wie er das Vieh geschlagen hat.“ Sie erschrecken über etwas, „das auf uns alle herabsieht“, gegen das wir uns nicht wehren können³.

In allen diesen Ausdrücken ist offenbar nicht der materielle Himmel, sondern der Herr des Himmels gemeint, der auf alle herabsieht, gegen den man zuweilen sündigt und der die Sünde straft. In einem Sulu-Märchen, das CALLAWAY mitteilt⁴, singen die Sulus: „Höre, du Himmel, o höre“, und wiederholen die Anrufung oft im Liede. Das Lied, sagt CALLAWAY, wird von Umkxakaza, dem Haupthelden in einem Märchen, an den Himmel gerichtet, als ob dieser ihr Herr wäre; es ist eine Klage, daß der Himmel bloß in seiner gewöhnlichen Weise handle und nicht so handle, wie sie wollen, d. h. nicht ihre Feinde töte. Das Klagelied setzt offenbar voraus, daß der Himmel die Klagen der Menschen hören und erhören könne.

So viel geht jedenfalls aus allem bisher Angeführten hervor: Die Sulus haben von jeher an einen Herrn des Himmels geglaubt, der nie Mensch war, sondern ein großer Geist ist, der Schöpfer aller Dinge, der über Blitz, Donner, Hagel und Regen gebietet, gegen den man zuweilen sündigt, und der die Sünde zuweilen straft.

IV.

Wie kam es nun, daß die zwei ursprünglich verschiedenen Gestalten der „Herr im Himmel“ und *Unkulunkulu*, der Stammvater der Menschen, in ein einziges verworrenes Bild zusammenschmolzen?

¹ Ebenda S. 379.

² Ebenda S. 389 f.

³ Ebenda S. 403.

⁴ Nursery Tales, Traditions a. a. O., S. 203.

Das ist im einzelnen schwer zu zeigen. Aber wir gehen wohl nicht irre, wenn wir annehmen, daß vor allem die Ahnenverehrung dazu beigetragen hat. Die Geister der verstorbenen Ahnen (*amatonga*, Plural von *itongo* oder auch *amadhlozi*, Plural von *idhlozi*) wurden als die Beschützer des Volkes betrachtet und sehr verehrt, man brachte ihnen Opfer dar, betete zu ihnen, holte sich bei ihnen Rat durch die Zauberer usw. All das Gute, das den *amatonga* zukam, wurde aber in letzter Linie auf den Stammvater der Menschen, den *Unkulunkulu*, zurückgeführt, von dem man annahm, daß er seinen Nachkommen das Vieh gegeben, sie ihre Künste gelehrt, ihnen die *amatonga* verschafft, ihnen ihre Einrichtungen, z. B. die Beschneidung vorgeschrieben habe, ja daß er eigentlich seine Nachkommen habe unsterblich machen wollen usw. Wenn man nun vor Augen behält, wie unklar ihre Ideen sowohl vom „Herrn des Himmels“ als von *Unkulunkulu* waren, so läßt sich leicht begreifen, wie eine Verwechslung oder eine Verschmelzung der beiden Gestalten im Geiste der Eingebornen stattfinden konnte.

Doch haben meines Erachtens auch die Europäer zu dieser Verwechslung, ohne es zu wissen, beigetragen. Wenn diese sich nach dem Urheber der Besitzungen und Einrichtungen des Volkes erkundigten, wiesen die Eingebornen auf den *Unkulunkulu* hin und schrieben demselben so wunderbare Dinge zu, daß die Fragenden leicht zur Meinung geführt werden konnten, dieser *Unkulunkulu* sei ihr höchster Gott und der Schöpfer aller Dinge. Ich verweise auf das, was ich oben von Kapitän GARDINER und dem Missionär HULLY berichtet habe. Tatsächlich haben die späteren Missionäre den Ausdruck *Unkulunkulu* zur Bezeichnung des höchsten Wesens der Sulus angenommen, obwohl viele, z. B. CALLAWAY, dagegen protestierten.

V.

Welches war nun der Name, dessen sich die Sulus zur Bezeichnung ihres Gottes in alter Zeit bedienten?

Meist werden sie, wie wir aus den von CALLAWAY angeführten Berichten schließen können, vom „Herrn im Himmel“, vom „großen *Itongo*“ gesprochen haben. Doch hatten sie auch andere Namen.

PRINGLE, der den Aufstand der Kaffern gegen die Engländer im Anfang des 19. Jahrhunderts eingehend dargestellt, deutet an, *Uthlanga* sei der kaffrische Name Gottes in damaliger Zeit gewesen¹. Er schildert den Makanna, den großen Kaffern-Propheten, der sich für seine Mission auf *Uthlanga*, den Großen Geist, berief. „Mit hinreißender Beredsamkeit gab er vor, Offenbarungen vom Himmel zu haben, und durch die zuversichtlichen Vorhersagungen eines vollständigen Erfolges, wenn man seinen Ratschlägen folge, brachte er die Mehrheit der Amakxosa . . . zum Entschluß eines gemeinsamen Angriffs auf Grahamstown, das Hauptquartier der englischen Truppen. Er sagte ihnen, er sei gesandt von *Uthlanga* dem Großen Geist, um das ihnen widerfahrene Unrecht zu rächen, er habe die Macht, die Geister ihrer

¹ Narrative of a Residence in South Africa S. 299, zitiert bei CALLAWAY, The Relig. System S. 82, Anm. 43.

verstorbenen Ahnen aus dem Grabe zu rufen, um ihnen im Kampfe gegen die Engländer beizustehen.“

Hier erscheint *Uthlanga*, der Große Geist, als der Gott der Kaffern im Grenzgebiet gegen die Kapkolonie. CALLAWAY bemerkt zu der Äußerung PRINGLE's, wenn er richtig alles aufgezeichnet habe, gehe aus seinen Angaben hervor, daß die Gottesidee der dortigen Kaffern in dem Wort *Uthlanga* enthalten gewesen sei. Er zitiert dann auch noch folgende Stelle aus SHAW¹: „Bevor Missionäre und andere Europäer mit den Kaffern in Verkehr traten, scheinen diese sehr vage und unbestimmte Begriffe vom Dasein Gottes gehabt zu haben. Die älteren Kaffern pflegten von *Umdali*, dem Schöpfer oder Macher aller Dinge, zu sprechen, und von *Uthlanga*, welches Wort, wie es scheint, gewöhnlich gebraucht wurde, um die Quelle oder den Ort zu bezeichnen, von denen alle lebenden Dinge hervorkamen.“

CALLAWAY macht hierzu die Anmerkung: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß während das Wort *Uthlanga* von einigen gebraucht wird, um ein Rohr zu bezeichnen, von dem man annimmt, es habe allen Dingen das Dasein gegeben, und andere von *Uthlanga* als einem Orte reden, aus dem alle Dinge hervorkehren: die Mehrheit ihm eine persönliche Bedeutung gibt, und verfolgen wir die Überlieferung nach rückwärts, so kommen wir zuletzt zu *Uthlanga* als dem Worte, welches vor allen anderen die einheimische Idee von einem Schöpfer in sich aufgenommen hat.“ Jedenfalls zeigen die angeführten Zeugnisse aus älterer Zeit und das Zugeständnis CALLAWAY's, daß die Kaffern von jeher eine dunkle Idee von einem Höchsten Wesen, dem Schöpfer, hatten; und wahrscheinlich war der älteste Name dieses Schöpfers, des „Königs im Himmel“, des „Herrn da droben“, *Uthlanga*.

Neben *Uthlanga* kommt aber auch schon früh der Name *Utikxo* (*Utixo*)² für das höchste Wesen vor. Einen alten Ikxosa (Ikosa), mit Namen Ulangeni, der auf der Missionsstation lebte, fragte CALLAWAY, ob das Wort *Utikxo* (*Utiko*), mit dem heute die Ikosa (Xosa) das höchste Wesen bezeichnen, nicht etwa erst nach der Ankunft der Missionäre aufgekommen sei. „Nein,“ antwortete Ulangeni³, „das Wort *Utikxo* haben wir nicht von den Engländern gelernt, es ist ein altes Wort bei uns. Wenn jemand nieste, pflegte er zu sagen: ‚Möge *Utikxo* stets gnädig auf mich schauen.‘“ Auf die weitere Frage, was man mit dem Worte *Utikxo* ausdrücken wollte, sagte Ulangeni: „Was den Gebrauch des Wortes *Utikxo* angeht, pflegten wir es auszusprechen, wenn es donnerte, und so wußten wir, daß es eine Macht gibt, die im Himmel ist, und auf die Dauer nahmen wir die Gewohnheit an, zu sagen: ‚*Utikxo* ist der, welcher über allem ist.‘ Es wurde aber nicht gesagt, daß er an einem bestimmten Ort im Himmel sei; man sagte, er fülle den ganzen Himmel. Kein Unterschied des Ortes wurde gemacht.“ Als CALLAWAY andeutete, die Kaffern könnten den Ausdruck von den Hottentotten entlehnt

¹ Story of my Mission S. 451, bei CALLAWAY S. 82.

² Das *x* in *Utixo* und ähnlichen Namen ist ein schwer wiederzugebender Schnalzlaut, den CALLAWAY mit *kx* bezeichnet, andere bezeichnen ihn mit *x* oder *k*, z. B. CALLAWAY schreibt Amakxosa, andere Amaxosa oder Amakosa.

³ CALLAWAY, ebenda S. 64.

haben, erwiderte Ulangeni lebhaft: „*Utikxo* ist nicht ein Hottentottenwort. Alles, was die Hottentotten betrifft, ist in Verwirrung geraten, seitdem sie sich mit den Holländern verbunden haben. Wir haben nichts von ihnen gelernt¹.“

CALLAWAY erkundigte sich auch, ob Ulangeni nie etwas von *Unkulunkulu* gehört habe. Dieser erwiderte: „Den *Unkulunkulu* habe ich meistens erwähnen hören, wenn Steine auf einen *Isivivane*² geworfen werden. Wirft ein Mann einen Stein darauf, so sagt er: ‚Generationen des *Unkulunkulu*‘ und geht weiter³.“ „Welchen *Unkulunkulu* meint er?“ fragte CALLAWAY. „Er meint den ersten Mann (Menschen) vor allen anderen Menschen, der zuerst von *Utikxo* geschaffen wurde. Und Menschen sehen ihn (*Unkulunkulu*). *Utikxo* wurde aber von *Ukulunkulu* verborgen gehalten und von niemand gesehen. Die Menschen sahen *Unkulunkulu* und sagten, er sei der Schöpfer aller Dinge, *Umveliqangi*; sie sagten so, weil sie den nicht sahen, der *Unkulunkulu* gemacht. Und so sagten sie, *Unkulunkulu* sei Gott⁴.“ Das ist, wie CALLAWAY bemerkt, „eine kurze und einfache Erklärung der Art und Weise, wie der erste Mensch mit dem Schöpfer verwechselt wurde.“

Ulangeni berichtete auch, der erste Engländer, der in ihr Land kam, sei ein Missionär, namens UYEGANA, gewesen. Er brachte einen Holländer und einen Hottentotten als Dolmetscher mit und fragte: „Was sagt ihr über die Erschaffung aller Dinge?“ „Wir antworteten: ‚Wir nennen den, der alle Dinge gemacht hat, *Utikxo*.‘ Und er fragte: ‚Wo ist er?‘ Wir entgegneten: ‚Im Himmel⁵.“ Ein anderer Sulu sagte⁶: „Wir hörten von den Amakxosa, daß *Utikxo* der Herr ist, der da droben ist.“ CALLAWAY meint, *Utikxo* sei ursprünglich nur der Ehrentitel von großen Helden gewesen. Das ist nur eine Vermutung. Sicher ist, daß die Amakxosa schon zu seiner Zeit das höchste Wesen im Himmel, den Schöpfer, *Utikxo* (*Ulixo*) nannten.

MERENSKY sagt über die Kaffern⁷: „Auch die Sulu, Swasi und andere Küstenstämme haben einen Namen für das höchste Wesen, der ihnen eigen ist. Sie reden von einem *Hongo*, ähnlich wie die Stämme der Hochfläche von *Modimo* reden als von der göttlichen Vorsehung, die das Schicksal der Menschen leitet und bestimmt.“ Der Name *Hongo* ist uns bei den Sulus nie begegnet; vielleicht, daß ein anderer Stamm damals diesen Namen gebrauchte.

Doch wie immer sein Name gelaute haben mag, unzweifelhaft ist, daß die Sulus seit jeher an ein Wesen glaubten, das nie Mensch war, das hoch über allen Dingen steht, ein Geist ist, der alles gemacht hat, der über Blitz und Donner herrscht und gegen den die Sulus zuweilen sündigten, wofür sie von ihm gestraft wurden. Ein solches Wesen wird aber mit Recht Gott genannt, auch wenn diesem Begriff manche Irrtümer beigemischt waren.

¹ Ebenda S. 65.

² *Isivivane* ist ein zusammengetragener Steinhau, auf den die Vorübergehenden einen Stein warfen. Gewöhnlich wurde auf den Stein gespußt, ehe man ihn auf den Haufen warf.

³ Andere sagten: „*Isivivane* unserer Ahnen, möge ich ohne Sorge leben“, oder auch: „Guten Tag, Kinder des *Isivivane*“, indem sie den Steinhau gewissermaßen personifizieren.

⁴ Ebenda S. 67.

⁵ Ebenda S. 68.

⁶ Ebenda S. 115.

⁷ Beiträge zur Kenntnis Südafrikas. 1875, S. 122.

Les Mossi.

Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. EUGÈNE MANGIN, P. B., missionnaire d'Afrique à Koupéla (Mossi).

(Fin.)

Conclusion.

Nous sera-t-il permis, en guise de conclusion, d'essayer d'ébaucher à grands traits la silhouette morale d'un Mossi, tel que nous le comprenons ?

Le Mossi est un mélange de défauts et de qualités. Le Mossi en général, n'est guère scrupuleux sur le vol et le mensonge, mais ces défauts ne sont pas tellement invétérés qu'une formation de la conscience plus délicate ne puisse les corriger. Le Mossi est voleur parce qu'il trouve souvent l'occasion de s'approprier le bien d'autrui, surtout les cauris, monnaie d'un maniement très compliqué. Il est si facile, tandis que l'on compte des cauris, d'en glisser quelques uns dans sa poche sans que le maître s'en aperçoive ! Les voleurs de grands chemins existent, sont fort redoutés et plusieurs arrivent à une réelle habileté. Mais ils ne sont, bien entendu, qu'une infime minorité.

Les dettes fournissent l'occasion la plus fréquente de voler. Tout Mossi doit être débiteur et créancier à la fois, et quand il a emprunté, Dieu seul sait quand il rend. Quand quelqu'un a une dette envers lui, il emprunte en disant : « Un tel me doit tant, quand il m'aura rendu, je te paierai », et il trouve toujours quelqu'un pour lui prêter. Peut-on refuser un service à un ami ? Pour se faire payer, il faudra faire démarches sur démarches, et bien heureux sera-t-on quand on pourra rentrer dans ses fonds. Ce défaut est si invétéré chez eux que les plus riches n'en sont pas exempts et, bien que pouvant rendre facilement ce qu'ils ont emprunté, ils ne le rendent pas.

* * *

Le Mossi est menteur, mais surtout il pratique la restriction mentale. Interrogé, il excelle à poser lui-même une autre question pour voir si son interlocuteur est réellement au courant des faits. S'il peut tromper, il trompera ; mais s'il voit qu'il y a avantage à avouer, il avouera, même si ses aveux compromettent des complices ; mais il faut alors qu'il soit bien sûr de s'en tirer indemne.

Il n'est pas fourbe ni dissimulé, mais souvent ne dit pas la vérité par crainte de déplaire à un plus puissant que lui. Il cherche qu'elle est la réponse que désire son interlocuteur, et il faut se défier quand on veut obtenir un renseignement précis. Il trompe encore en ne disant que la moitié de la vérité ; interrogé, il répondra parfois à la question posée, mais taira tel ou tel détail qui modifierait la réponse ou mettrait sur la voie d'une autre question à faire.

Il est discret et sait garder un secret, surtout le secret du roi. Quand il ne veut rien dire, il répond : « Je ne sais pas », ce n'est pas compromettant et cela coupe court à toute question indiscrete.

* * *

Le Mossi a des passions, et ce sont les mêmes que les nôtres. L'ambition, la jalousie, la gourmandise, la paresse, la luxure, parfois même, mais plus rarement, l'avarice, règnent chez lui, et, comme il ne sait pas se dominer, ne sait pas résister à ses mauvais penchants, ses passions deviennent tyranniques avec l'âge. Les enfants sont généralement assez souples. L'esprit d'obéissance et de soumission complète aux parents leur est inculqué dès l'âge le plus tendre de telle sorte que, pris assez tôt, ils sont susceptibles de formation, et on peut obtenir d'eux de véritables actes de vertu qui leur coûtent. Mais laissés à eux-mêmes, ils s'écourent en tout et recherchent ce qui peut leur apporter quelque satisfaction. C'est un peu la morale à l'usage de l'esclave qui ne craint que le bâton.

Le Mossi est vaniteux et susceptible. Un mot, même dit en riant, mais mal compris, le froisse facilement. La pratique de l'humilité est loin d'être passée dans ses habitudes. Le Mossi est batailleur, irascible, surtout quand il a bu un peu plus de bière de mil qu'il ne conviendrait. Il n'est pas de fête, guère de marché un peu important sans que quelques indigènes ne se prennent de querelle et souvent pour un rien, parce qu'en passant l'un a frôlé l'autre. La rixe commence par des injures, continue par des coups de bâton et se termine par des coups de couteau. Personne ne cèdera. Un Mossi qui cède dans une querelle, se croirait déshonoré; qui cède prouve par là-même qu'il est le plus faible et, à la première occasion, un des témoins de la scène, injuriera à son tour celui qui a cédé: à quoi bon se gêner avec lui puisqu'il ne se défend pas? C'est pourquoi un Mossi injurié, surtout si c'est son père et sa mère qui sont injuriés — et toute injure en arrive vite là —, ne cèdera qu'à la dernière extrémité. Séparés, les adversaires continuent à s'invectiver à distance. Un Mossi en colère ne se possède plus. Quand la querelle est terminée, il en reste souvent quelque chose; il est vindicatif; surtout s'il s'est trouvé le plus faible, il cherche à se venger d'une façon ou d'une autre pour qu'il ne soit pas dit qu'il a eu le dessous.

* * *

Si le Mossi a ses passions comme nous, il a aussi son tempérament comme nous. Il y a des lymphatiques, mous, incapables d'efforts; il y a des nerveux qui sont toujours en mouvement, susceptibles à l'excès, ils pleurent à la moindre observation; il y a des taciturnes qui ne rient presque jamais, croient que personne ne les aime et que tout le monde cherche à leur nuire, ils aiment la solitude et parlent peu; il y a les bilieux, plus portés que les autres à la colère, plus rancuniers aussi, mais plus énergiques.

L'énergie n'est pourtant pas la qualité maîtresse de ce peuple, habitué par ses chefs à une obéissance aveugle et exacte. Atrophier la volonté, détruire l'esprit d'initiative, ce sont les grands méfaits de cette forte organisation que nous avons décrite. C'est sa rançon. Un Mossi ne sait pas résister à un plus puissant que lui. Mais souple, presque lâche en face d'un supérieur, il se rattrape avec ses inférieurs et est plein de morgue et de mépris pour celui qui est plus faible que lui.

* * *

Le Mossi ne sait pas vouloir, il ne sait pas réfléchir, non qu'il manque d'intelligence, mais parce qu'il n'a pas l'habitude de la réflexion, excepté si ses intérêts sont en jeu, car alors certains se montrent vraiment intelligents et diplomates.

Le Mossi ne sait pas rechercher le pourquoi des choses, et alors que les petits enfants de chez nous sont raisonnateurs et nous embarrassent parfois par leurs questions, un Mossi ne se demandera jamais : Comment cela se fait-il ? Pourquoi est-ce ainsi et pas autrement ? La première réponse lui suffit.

Ce manque de réflexion est cause de son retard dans la civilisation, car si nous avançons sans cesse, n'est-ce pas parce que nous cherchons à nous rendre compte de tout ? D'où encore manque d'idées. Les conversations ne roulent guère que sur les femmes, la nourriture et, dans la saison des pluies, les cultures. Leur cercle d'idées est fort restreint, mais il est susceptible de s'agrandir car le Mossi peut être considéré comme intelligent.

Et si les proverbes sont la sagesse des peuples, les Mossi ne manquent certes pas de sagesse et ils y joignent souvent une grande finesse. Qu'on nous permette, pour le prouver, de citer ici quelques proverbes, saisis au passage dans les conversations par le R. P. THUEUX, qui a bien voulu nous les communiquer et qu'il s'est fait expliquer car certains sont de véritables énigmes pour nos cerveaux européens.

1° *Kota ningri, ka ko' sen kong'ye.*

Donne en haut, ne donne pas qui manque.

Qui donne à plus puissant que soi, en retire toujours quelque avantage.

2° *Maokasankaré ñarda kon lo'é naobi taoré.*

Le talon s'il se presse ne passera pas le doigt de pied devant.

Ce n'est pas à la poule à chanter devant le coq.

3° *Pang'sen tu soré, büm buta mo'en.*

La Force lorsque suit le chemin la Justice s'écarte dans la brousse.

La Force prime le Droit.

4° *Ka sué'nil ba'a, nan ñóka.*

Qui ne craint pas le nez du chien, il le saisira.

Ne ris pas, car il pourrait t'en cuire.

5° *Soam' garedga, wamma n' so.*

Un lièvre conteste, le maître de la chasse en est le maître.

Tout lièvre conteste, appartient au maître de la chasse.

6° *M'ba di sarabo, n' long'zom.*

Mon père a mangé la bouillie de mil, il va vers la farine.

Qui a bu, boira.

7° *Fo nan ka suk'korgo, l'e kurn sa'a*

Tu n'as pas encore fouillé le sac, et tu pleures la foudre.

Tu cries avant d'être battu.

8° *Dunna benda, saon beo' kurga*

Aujourd'hui un caleçon, mieux que demain un pantalon.

Un tien vaut, se dit-on, mieux que deux tu l'auras.

9° *Kobré sen kyama, ya kob' kaodga.*

Un os qui (est) solide, c'est un os (qui) cassera.

Tes forces finiront par trahir ton courage.

- 10° *Sarab' ki* *n' beng' a menga.*
La bouillie qui n'est plus bonne se réduit en eau elle-même.
Il s'est fait tort à lui-même.
- 11° *Yind' kondro, ka bé sokr'ye,*
Une chanson vieille, elle n'est pas demande (on n'en demande pas le sens).
On ne demande pas l'explication de ce que l'on connaît.
- 12° *Abra kud' ka leb n' tu' bé ias' yé.*
Une panthère vieille ne retourne pas là encore.
On ne retourne pas chez celui à qui on a fait quelque tort.
- 13° *Katré yi no'o, ka ginn' yé.*
La hyène a été bon, ne se détourne pas.
On retourne là où on été bien accueilli.
- 14° *F' sen ka nong' néda, a kurga ya yobro.*
Toi si tu n'aimes pas un homme, son pantalon c'est un sac.
Un ennemi fait tout mal.
- 15° *Sosra sen kaosda, wata ne korg' wenbsego.*
Un conversation qui dure, vient avec du sac le tâtement.
La familiarité engendre le mépris.
- 16° *Pu' pidya, bango luéya.*
Le ventre (est) plein, l'indiscrétion (est) liée.
Qui a besoin de vous est discret.
- 17° *Sad' no' o, yid noa' karga.*
Un rire bon, plus que d'une poule la cuisse.
Bon accueil vaut mieux que bon repas.
- 18° *Ned' kon wok' a bâka, ti pemsom yi ye.*
On n'ouvre pas son épaule, pour que le vent sorte.
On n'abandonne jamais un ami dans le malheur.
- 19° *Bunbundi ka dod' zaloïn yé.*
Celui qui se donne de la peine ne se relève pas avec rien.
Travaillez, prenez de la peine, c'est le fonds qui manque le moins.

* * *

Le Mossi aime à causer, et si par lui-même il a peu de pensées, si on sait se servir de ce qu'il connaît pour l'élever plus haut, il suit facilement un raisonnement, comprend assez vite ce qu'on lui dit, saisit l'enchaînement des idées et même les nuances, en un mot a une facilité d'assimilation assez remarquable. Que de fois ne m'est-il pas arrivé de montrer à un chef le maniement d'un fusil, le mécanisme d'une montre ou d'une bicyclette dans ses grandes lignes. Survenait un étranger, le naba reprenait les explications pour montrer évidemment qu'il est intelligent et les a bien saisies; et vraiment j'ai été souvent étonné de voir que la plupart s'en tiraient tout à fait à leur avantage.

Ils aiment les images; au début, ils les regardent souvent à l'envers, mais il suffit généralement de quelques explications pour qu'ils en saisissent le sens. Ils reconnaissent d'abord ce qu'ils ont vu eux-mêmes, les hommes, les chevaux, les chiens, les arbres, et se l'expliquent mutuellement. Ils arrivent à saisir la scène représentée, la raison d'être de l'attitude de tel ou tel personnage.



Les Mossi.

Anthropos X—XI.

En haut: L'ensemble de la Mission de Ouagadougou.
En bas: Un campement.

Dans les conversations, s'ils ne sont pas gênés, ils sont vifs, gais, ils aiment à rire et c'est un compliment qu'ils font de quelqu'un quand ils disent qu'il rit volontiers. Ils font parfois de l'esprit, comprennent les allusions, mais savent garder les distances et ne pas se permettre de familiarités, même en paroles, vis-à-vis d'un supérieur.

Ils sont très capables d'instruction, et les petits esclaves, élevés à Malte, se sont très bien assimilés la langue française, et tous ceux qui les ont fréquentés les disent intelligents. Nous avons eu à l'école des enfants qui ont rapidement appris à écrire, à lire, à compter, et qui n'ont guère oublié quand, mariés, il leur a fallu quitter l'école pour reprendre la pioche. Lire reste pour eux une distraction et ils s'entretiennent dans la connaissance de notre langue. Nous n'avons pas remarqué parmi eux ce qui a été si souvent signalé chez les petits Arabes qui, en bas âge, promettent beaucoup, donnent des signes d'intelligence réelle et dont il n'y a plus moyen de rien tirer quand ils ont grandi. L'intelligence du Mossi se développe au contraire avec l'âge et il y a là un grand moyen d'influence sur eux. Mais il ne faudrait pas que l'instruction, en leur ouvrant l'esprit, leur fasse perdre leur sens religieux et ne mette rien à la place. Ce serait en quelque temps la démoralisation et la ruine de ce peuple, susceptible, semble-t-il de rapides progrès et ce serait dommage.

* * *

Ils aiment raconter des fables, et il serait facile de faire tout un volume de littérature mossi en réunissant les légendes historiques, les proverbes et les fables qui ont cours parmi le peuple. Voici, à titre d'exemple, quelques histoires qui nous ont été racontées. Comme dans tous les contes primitifs, ce sont les animaux qui jouent le rôle de personnages intelligents: il y a longtemps que le roman de la rose nous a habitué à ce genre de littérature.

Le vautour chauve et l'épervier blanc.

Un vautour chauve se promenait de la brousse. Survint un épervier blanc qui dit au vautour: «Pourquoi n'as-tu rien à manger?» Le vautour répondit: «C'est vrai, je n'ai rien à manger. Dieu fasse que je trouve.» L'épervier dit: «Dieu ne peut pas donner assez à manger aux gens pour qu'ils soient rassasiés.» Le vautour répondit: «Si ce n'est pas Dieu qui me donne à manger, je ne mangerai pas.»

L'épervier blanc vit une colombe se poser sur un bois. L'épervier fondit sur elle mais le bois lui perça la poitrine et ressortit derrière la tête. Et le vautour vint et mangea l'épervier.

Le singe et la tortue.

Le singe dit à la tortue de l'accompagner dans sa promenade dans la brousse. Ils virent des fruits de *karité*, le singe monta dans l'arbre, le secoua et fit tomber tous les fruits. La tortue lui dit: «Singe, ce sont des fruits verts.» Le singe insulta la tortue parce qu'elle l'avait appelé par son nom et qu'il craint le chien. Enfin, la tortue appela le singe qui descendit de l'arbre et celui-ci dit à la tortue d'aller chercher du feu afin de rôtir de la viande. La tortue

alla chercher du feu et trouva un chien couché près de l'âtre. Le chien interrogea la tortue: «Qui t'a envoyé chercher du feu?» La tortue répondit: «C'est le singe qui m'a envoyé chercher du feu.» Le chien lui dit: «Est-ce bien vrai?» La tortue lui dit: «C'est vrai.» Alors le chien fit le mort. La tortue le saisit par la queue, prit du feu et retourna dans la brousse.

Le singe interrogea: «Le chien est-il mort ou est-il vivant?» La tortue lui dit qu'il est mort. Le singe lui dit alors de l'apporter. Il saisit donc le chien par les jambes pour le soulever et prit une pierre pour lui casser les dents. Mais le chien ouvrit les yeux. Le singe dit alors à la tortue: «Viens prendre ce fils de chef pour que je puisse me lever.» La tortue répondit qu'elle ne viendrait pas. Le singe poussa le chien pour le faire tomber, se leva et se sauva. Mais le chien poursuivit le singe, l'attrapa, le tua et la tortue se sauva et se cacha.

Le bouc et l'hyène.

Un bouc était allé à Dori acheter du sel. L'hyène le rencontra et voulut prendre son sel. Sitôt donc qu'elle l'aperçut, elle fut saisie du foie et se mit à courir. Elle vit un lion couché parce qu'il avait mal au ventre et lui dit qu'elle connaît un homme qui a un remède contre les maux de ventre. L'hyène alla appeler le bouc. Le bouc vint, salua le lion et le lion lui raconta qu'il a mal au ventre et que l'hyène lui a dit que le bouc connaît un remède. Le bouc répondit: «En effet, j'ai un remède, mais on le confectionne avec du foie d'hyène.» Le lion dit à l'hyène: «Enlève toi un morceau de viande et donne-le moi.» L'hyène s'enleva elle-même un morceau de viande, la donna et le bouc prit la viande, la fit cuire avec du sel et la donna au lion. Le lion lui demanda: «Faut-il en ajouter?» Le bouc répondit: «Que l'hyène se donne elle-même toute entière.» Le lion dit à l'hyène d'enlever sa propre cuisse. L'hyène se mordit et cela lui fit mal et elle prit la fuite. Le lion saisit l'hyène et la tua. Le bouc se sauva avec son sel et retourna chez lui.

C'est pourquoi l'hyène prend les troupeaux. —

* * *

Le Mossi est poli. C'est une de ses qualités qui frappe dès l'abord tous ceux qui ont quelques rapports avec lui. Nous avons vu que les indigènes se saluent toujours entre eux. Craignant ses nabas, il se tient devant eux dans une posture respectueuse sinon presque humiliante; il est aux petits soins avec un étranger de marque, veille à ce que rien de ce qu'un indigène peut désirer ne lui manque: tabouret, natte, sont apportés, tout aussitôt ainsi que la boisson; la nourriture est abondante et généralement soignée et propre.

Le Mossi est très hospitalier et il fait volontiers l'aumône pour elle-même, c'est à dire à un pauvre qui ne pourra pas lui rendre. Il est généreux et partage toujours avec ses voisins, et quand il a de la bière de mil, il en distribue largement. Aucune faiseuse de bière ne laissera passer un étranger de quelque importance sans lui offrir unealebasse à boire et elle ne sera pas contente s'il refuse. Une chose offerte n'est pas reprise et il faut user de ruse pour obtenir que l'indigène reprenne, sous un prétexte quelconque, ce qu'il a une fois donné.

Il offre toujours de la main droite. Passer la calebasse ou de la prendre de la main gauche est une injure. Dans un groupe, l'aîné doit mettre le premier la main au plat et chacun le suivra par ordre d'ancienneté jusqu'au plus jeune. Par contre, l'aîné cesse de manger le premier et c'est le plus jeune qui finit la calebasse et la nettoie. Quand on boit cependant, c'est le plus digne qui doit boire la dernière gorgée.

Un enfant ne salue pas ses parents chez lui, parce qu'il est chez lui; mais si une fille bien élevée voit sa mère arriver avec une cruche pleine ou un panier, elle se précipitera pour la débarrasser, fût-ce à quelques mètres de la *soukala*. Il est de bon ton, quand une amie est venue en visite, de porter sa charge quelque temps quand elle s'en va. D'ailleurs, un visiteur est toujours reconduit souvent jusqu'à la sortie du village.

Le Mossi ne manque ni de tact, ni de délicatesse. S'il désire quelque chose, il enverra d'abord un ami avec un cadeau, puis fera dire qu'il a une petite affaire à traiter, parfois laissera entendre de quoi il s'agit et partira sans attendre la réponse. Ce n'est que quelque temps après qu'il enverra encore son ami solliciter ce que lui-même désire ou viendra lui-même le dire.

* * *

Sensible, capable d'attachement et même d'affection, le Mossi sait très bien reconnaître le bien qui lui a été fait et cherche à témoigner sa reconnaissance d'une façon ou d'une autre. S'il peut offrir un cadeau, œufs, mil, miel, poule, il l'offre discrètement: «Prends ce mil pour ton cheval; donne cette poule à ton enfant.» S'il n'a rien, il sera aux aguets pour éviter une peine, un travail quelconque à son bienfaiteur, prendra sa pioche pour nettoyer le champ à sa place, l'aidera à soulever un fardeau. Il témoigne sa reconnaissance comme il peut, moins par des paroles que par des actes.

* * *

Le Mossi n'est pas paresseux. On peut même dire qu'en général, il aime le travail et les paresseux sont montrés du doigt, on s'éloigne d'eux, on les méprise. A l'hivernage, tout le monde doit être aux champs depuis le matin jusqu'au soir, hommes, femmes, enfants, ne restent à la maison que ceux qui ne peuvent travailler ou qui y ont de la besogne. En cette saison, le Mossi travaille beaucoup. Pendant la saison sèche, au contraire, il a du loisir. Mais outre que la plupart tissent ou voyagent pour leur commerce, outre que les enfants ont encore à couper la paille pour couvrir les toits, qu'il y a tout le mil à battre, il faut avouer qu'il n'est pas possible de travailler en ces pays de soleil torride comme en nos pays tempérés d'Europe. Et puis, pourquoi travailler puisqu'il y a fort peu de débouchés? Depuis que la paix française assure les communications, le commerce a pris une grande extension. Les indigènes, certains de récolter le fruit de leur travail, développent leurs cultures et tous les ans, les champs gagnent sur la brousse. Les villages les plus importants sont tout entourés de cultures à perte de vue. S'ils ne travaillent pas davantage, ce n'est donc pas par paresse, mais faute de

débouchés. Il semble bien que le pays se développera très rapidement sitôt que des voies de communications l'auront ouvert au commerce européen.

* * *

Tels sont, très succinctement exposés en toute impartialité, les qualités et les défauts de ce peuple. Lesquels l'emportent? Le lecteur en jugera. A nos yeux, le Mossi est un peuple extrêmement intéressant et susceptible d'un brillant avenir mais à une condition, c'est de devenir chrétien. Ce qui frappe surtout en lui, nous l'avons dit et redit, c'est son sens religieux et sa soumission absolue à tout ce qui est revêtu d'autorité.

Evidemment, notre civilisation européenne battra tout d'abord en brèche ces deux tendances, et par quoi les remplacera-t-elle? Le jour où l'instruction sera assez développée pour faire douter les Mossi de l'existence de leurs génies, de la puissance de leurs sorciers; le jour où ils sentiront que leurs chefs n'ont plus d'autre autorité que celle qu'ils tiennent d'un Blanc qui réside souvent à plusieurs journées de marche mais auprès duquel il est toujours possible de réclamer et qui écoute volontiers les plaintes déposées contre les nabas, qu'on peut faire mettre ainsi son naba en prison ou tout au moins lui causer de graves ennuis: ce jour là, le Mossi relèvera la tête, et comme il ne laisse pas d'être indépendant quand il n'a pas peur, ses chefs n'auront plus aucune autorité; ce sera l'anarchie. Les croyances superstitieuses ayant perdu toute force, les indigènes deviendront sceptiques, et l'égoïsme règnera en maître avec tout son cortège de vices.

Seul le christianisme peut empêcher cette décomposition morale en donnant à tous une juste notion de ce qu'est l'autorité et en remplaçant la crainte des génies et des sorciers par la crainte ou mieux par l'amour de Dieu. L'Eglise a toujours été la grande initiatrice de la civilisation car celle-ci ne consiste pas seulement dans un certain développement économique ni dans un bien-être matériel plus grand, mais surtout dans l'élévation morale des pensées et des sentiments.

La conversion de ce peuple au catholicisme n'est d'ailleurs qu'une affaire de temps, de tact et de bonté de la part des missionnaires. Se faire aimer des indigènes; gagner sinon la confiance et l'affection des nabas, du moins leur estime et, si possible, leur sympathie en respectant tout ce qui en eux est respectable, en se montrant plein de déférence pour eux; expliquer à tous, grands et petits, ce que l'on attend d'eux, le leur faire bien comprendre, car ils sont capables de le saisir, mais avec ceux sur lesquels on a quelque autorité, savoir veiller à l'exécution de ce que l'on a commandé et être ferme au besoin, et on obtiendra tout des Mossi.

Mais les missionnaires sont, hélas! trop peu nombreux. Jusqu'ici, en effet, il n'y a que huit missionnaires et deux postes pour évangéliser 1,500.000 âmes. On ne peut donc que désirer voir leur nombre s'augmenter considérablement car les emplacements favorables à l'installation des missions ne manquent pas, et partout où les missionnaires pourront s'établir et dépenser leur zèle, ils sauront, en répandant la civilisation chrétienne, faire accepter, bien mieux faire aimer la domination de la France qui les envoie,



Les Mossi.

Anthropos X—XI.

En haut: Clocher de l'église de Ouagadougou.
En bas: L'intérieur de l'église de Ouagadougou.

au nom de Dieu. Mais il faut se hâter. L'Islamisme peut devenir un danger et, dans un avenir plus ou moins rapproché, de grandes voies de communications traverseront ce pays. Le chemin de fer s'approche rapidement, amenant avec lui le développement matériel mais aussi tous les déchets de notre civilisation. Puisse-t-il trouver le cœur de nos Mossi cuirassé contre tous les appâts du monde, prêt à s'ouvrir à tout ce qu'il y a de beau et de noble dans nos conceptions européennes, mais assez fort pour résister à leurs attraits dissolvants et corrupteurs.

Encore une fois, le christianisme seul peut les sauver d'un esclavage bien plus redoutable que celui du corps, l'esclavage de toutes les passions. Mais comment connaîtront-ils le christianisme si personne ne le leur enseigne? Qui le leur enseignera s'il n'y a pas de prédicateurs? Et comment les prédicateurs pourront-ils évangéliser s'ils n'ont pas de ressources? Oh! qui nous donnera le moyen d'inonder ce pays de missionnaires zélés? qui ajoutera, à la couronne royale du Christ ce beau fleuron que le Divin Maître a conquis au prix de son sang!



The Mengap Bungai Taun,

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation.)

XLII. The work of Sempatoh the smith and his wife Sempandai. Continuation of the travel.

1. Sempatoh the smith.

662. *Daioh daioh
tundan entebuloh.*

*Ditu kitai ngetu ngemata ka Sempe-
toh nyepoh.*

663. *Orang ke raja
aku sarap di dulang temaga,
awak ka besai rita
ngelui orang.*

*Orang ke brani
aku sarap selam di dulang bekaki,
ngambi ia brani
ngelaban orang.*

*Orang ke bagas
aku sarap tipas di dulang kempas¹,
ngambi ia pas
ngelaban petang.*

*Orang ke burok
aku sarap di dulang krupok,
ngambi ia tindok
ngantok nelintang.*

*Orang ke bula
aku sarap ngapa di dulang kara,
ngambi ia moa
nusi ka pengabang.*

662. Cut down

with a ladder the entebuloh.

Here rest awhile and watch Sempe-
toh at his work.

663. The kings and chiefs
I temper in a brazen trough,
that they may have
greater fame.

Those that are brave
I temper in a four footed trough,
that they may withstand
the foe.

The diligent
I temper in a kempas¹ wood trough,
that they may work on
through the night.

The lazy ones
I temper in a krupok leaf trough,
that they may sleep and launge
throughout the day.

The lying ones
I temper in a kara wood trough,
that they may tell
their tales to the guests.

2. Sempandai, the wife of Sempatoh.

664. *Daioh daioh
tundan entebuloh.*

Kati ko Sempandai nyepoh munsoh?

665. *Kaian sepooh selam,
ngambi di danjan
anak raja.*

*Kantu sepooh sudo,
ngambi ka ponggo*

664. Cut down

with a ladder the entebuloh.

How does Sempandai temper our foes?

665. The Kaians I plunge deep down,
that the sons of their chiefs
may fall.

The Kantus I plunge and keep down,
that their chiefs

¹ *Dulang kempas* = a wooden trough in which urin is burnt at night instead of a lamp.

pun menoa.

*Singgai sepo buai,
ngambi ka parai
tuai menoa.*

*Sarawak sepo sadak,
ngambi parai anak
bali nama.*

*Laut sepo sudup,
ngambi besut
leka mata.*

666. *Udah daioh
tundan entebuloh,
tembu lambu udah nyepoh.*

may all die away.

The Singhies I plunge and let go,
that their leaders in war
may all perish.

The Sarawaks I plunge and push down
that the sons of the rajahs
may fall.

The Malays I plunge and draw back,
that all their eyes
may go blind.

666. We have felled
the entebuloh, [foe].
and finished the work to temper (the

3. The travel is continued. Various stations.

667. "Kati nuan, unggau kami nan-
dai

Lemiding Rambai

Daun Bekerundai

Nurun Takang?

Kati nuan unggau kami nuju

ka Panchur Jambu

numpu ka ulu

galang mlintang?"

667. "How now, wilt come with us
to the feast

at Lemiding Rambai

Daun Bekerundai

Nurun Takang?

Wilt come with us to the land

of the Jambu falls

that face

the great cross stone?"

668. "Aku sangat kiroh manyoh kerja,
aku sangat gawa diau di menoa."

668. "I am so full of care and work,
I am too busy at home."

669. *Gurus gurus*

batang tepus

nyuntai,

orang ke dulu

nda nemu kaju

ngematang jalai:

669. Straight and true

as the tepus stem

reclining,

the first in the line

unerring

lead the way:

670. "Ngi sapa rumah

tingkujah

kitai?

Ngi sapa dampa

teresa

jalai?"

670. "Whose house
is that
we are passing now?
Whose shed
is that
by the way?"

671. *Nyau manggai di kaiyu bungkok
penindok
jelu.*

671. They arrive at the crooked tree,
the lair
of wild beasts.

*Nyau manggai di kaiyu ambun
bebalun
nadai bepesu.*

672. *Nya laman Bujang
Kuang
Kapong,
nya laman aki Timpang
Kapaiaing
pala patong.*

673. *Bini ia Ndu Tegok
Burong
Klatan
Ndu Randau
Tuau
Brujan.*

674. *"Kati nuan, unggau kami ngempa
ka Ranggir Muda
Pedar Umbang?
Kali nuan, unggau kami nandan
Jelaian Rinjan
di tepan kaban
Bangau labang?"*

675. *"Aku gawa nguan
tiang
nyadi rumah.
Aku gawa ngasoh
tarok
nyadi buah.
Aku gawa ngutun
daun
nyadi buah."*

676. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai.*

They arrive at the tree
of the thick
morning mist.

672. That is the land of Bujang
Kuang
Kapong,
the land of our ancestor
who had lost his leg
from the knee.

673. His wife, Ndu Tegok
Burong
Klatan
Ndu Randau
Tuau
Brujan.

674. "How now, wilt come with us to
at Ranggir Muda [the feast
Pedar Umbang?
How now, wilt come with to the feast
at Jelaian Rinjan,
where roost
the wandering Bangau?"

675. "I am busy guarding
the beams
that support the skies.
I am busy guarding
the shoots
that bear the fruits.
I am busy guarding
the leaves
for the coming crop."

676. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first
unerring
leads the way.

4. They arrive at Iyak, the female spirit of drought.

677. *Orang ke dulu manggai di
nangka¹ rimbun daun
baka laut ngema brat.*

677. The first in the line arrive at
the nangka tree
with fruit like a heavy load.

¹ Nangka = the jack fruit.

*Nyau manggai di batang Lensat ngele-
bum ban,
baka bujang besimpai sara kawat.*

678. *Nya laman Mrang Lantang
Kuang
Kapong,
nya laman Cherara
Rajah
Burong.*

679. *Bini ia, Iyak,
baku pirak
ngemeran ka kutak
sarang kamarau,
ndu baku kaiyu
sarang gumpal takang mau¹.*

680. *"Kati nuan unggau kami nandai
bedauwai
masang?
Kati nuan unggau kami ngempa
makai
kenyang?"*

681. *"Ensana aku ngipa kita di saka
jalai ulang.
Kamari aku nganti kita nurun nga-
bang.*

682. *Ga kamarau ke panja²
udah aku simpan alam lenguran
baku lenguai,
kena anak mensia berangkai ka umai
pamong reban.
Kamarau ke pandak [pirak,
udah aku simpan alam lenguran baku
kena anak mensia mansut ka unggak
agang tebilian.
Kamarau ke dulu [kaiyu,
udah aku simpan alam lengurun baku
kena anak mensia mansut ka randau
serang ikan.*

They arrive at the clustering Lensat
River,
like a youth with his brass wire rings.

678. That is the land of Mrang Lantang
Kuang
Kapong,
the land of Cherara
Rajah
Burong.

679. His wife, Iyak,
of the silver box
that contained
the lengthening drought,
the sandal wood box
that enclosed the golden nuggets.

680. "How now, wilt come with us
to go
to the feast?
How now, wilt come with us
to eat
your fill?"

681. "Before yesterday I awaited you
at the crossing of road.
All yesterday I waited to go with you
to the feast.

682. Therefore the longer drought
I have put away in my brass box,
for the sons of men to dry the wood
on their padi farm.
The lesser drought
I have put away in my silver box,
for the sons of men to burn all away
but the hard wood stumps.
The early drought
I have put away in my wooden box,
for the sons of men to catch their fish
with the tuba root³.

¹ [This strophe is not quite in order but I am not able to point out exactly its irregularities, conf. strophe 683.

² [Here one might expect a rhyme in *ai*.]

³ The time for fishing with the tuba root is after a drought when the water in the rivers is low.

*Kamarau ke tengah [betipah,
udah aku simpan alam lenguran baku
kena anak mensia mansut ka bungai
buah*

melanjau buban.

*Kamarau ke dudi [bekaki,
udah aku simpan alam lenguran baku
kena anak mensia mansut ka kaki
puting a krangan."*

683. *Nya jako Ndu Iyak
ngemeran ka kutak
sarang kamarau.
Nya jako Ndu baku kaiyu
Sarang gumpal tekang mau¹.*

684. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
orang ke dulu
gunu gunu
ngematang jalai.*

685. *Katupong
nuntong
rumah sabuah,
Bragai
bejalai
mindah misah.*

686. *Orang ke dulu nyau manggai
di enkrangi pangkoh batang².*

The middle drought
I have put away in my brazen box,
that the sons of men may rejoice at
the whitening crests

of blossoming trees.

The later drought [feet,
I have put away in my box with brazen
that the sons of men may rejoice
at the river's gravel beds."

683. Thus spoke Ndu Iyak
who kept the box
that enclosed the drought.
Thus spoke Ndu of the wooden box
that enclosed the golden nuggets.

684. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
the first in the line
unerring
lead the way.

685. Katupong
arrives
at another house,
Bragai
stops
not on the way.

686. The first in the line arrive at
the ekrangi with its leaning trunk.

XLIII.

1. The host of Pulang Gana is listening. Continuation of the way.

687. *Tebang kelemunting
blakang tinting.
Ditu bala
Pulang Gana
ke ngabang beasoh minding.*

688. *Lalu angkat Pangkas
remauon raras
kelili panjang³.*

687. Cut down the kelemunting
at the back of the ridge.
Here the host
of Pulang Gana
are bid to listen.

688. Then up rose Pangkas
the leopard
of the long drawn whoop.

¹ [Here the same irregularities may exist as in strophe 679, conf. note at this strophe.]

² [This strophe is highly defective and in disorder.]

³ [The second moiety of this strophe is wanting; conf. strophe 695.]

689. *Pinding ka Raiar*
ngumbang Paku:
nadai pinjar
gemetar
tantai bejalai.
Pinding ka Lemanak
ngumbang Lemu:
nadai tawak
rerintak
timbang bebindai.
Pinding ka Sakarang
ngumbang Rantau Jambu:
nadai gendang
tingkuang
bekaul jantai.
Pinding ka Kanowit¹
ngumbang nanga Baiu:
nadai gong
di pangkong
nyaris di danggai.

690. *"Nti pia kimi ka kitai nandai*
makai
kenyang?
Nti pia kimi ka kitai ngempa
sula
klingkang?"

691. *"Uji pinding ka batang Rajang*
lalu tunga ka di Empauwa,
Uji pinding ka batang Rajang lalu
tunga ka rumah Laja."

692. *Lalu angkat kano Nendak*
lalu di pinding ka ia tunga Rajang².

693. *Nyau tedinga ka perkas*
ruas,
munyi rikok³
galau di tebang.
Nyau tedinga ka nideh
asi,
munyi ai
bebuleh mansang.

689. He listened to Raiar
 and beyond to Paku:
 no rumbling
 sounds
 of guns were heard.
 He listened to Lemanak
 and beyond to Lemu:
 no answering
 sounds
 of beaten gongs were heard.
 He listened to Sakarang
 and beyond to Rantau Jambu:
 no tatooing
 sound
 of beaten drums were heard.
 He listened to Kanowit
 and beyond to Machan's mouth:
 no echoing
 sounds
 of beaten gongs were heard.

690. "Where then is the way for us
 to eat
 our fill?
 Where then is the way for us
 to eat
 of the altar?"

691. "Try and listen towards Rajang's
 stream towards the Empauwa river,
 Try and listen towards Rajang's stream,
 towards the house of Laja."

692. Then up rose Nendak
 and listened towards Rajang's stream.

693. And he heard the bursting
 of bamboo pots,
 like junglefire
 crackling.
 And he heard the hissing
 of boiling rice,
 like the wrathful whirlpool
 gathering.

¹ [One would expect a rhyme in *ong*.]

² [Here also the second moiety of the strophe is wanting; conf. strophe 688.]

³ [Rhyme (in *as*) wanting.]

Nyau tedinga ka tatok
sendok,
munyi bentok
glang tekurang.
Nyau tedinga ka letup rendai
sepemonggai
jelumpang tumbang.
Nyau tedinga ka nideh penyaram
mlam mlam,
baka bulan
pernama rumpang.
Nyau tedinga apit tuak
telimbak,
di benong¹
menaga bujang.
Nyau tedinga ka rumah
ke bangat richah
tatam pengabang.
Nyau tepeda ka setonggol
rentor,
baka menaul
angkat ngindang.
Nyau tepeda ka tambai
kepai kepai,
baka serarai
umai nauang

694. "*Kia ka tonga kitai nandai*
bedauwai
masang.
Kia ka tonga kitai ngempa
makai
kenyang."

695. *Pia ko jako Pankas*
remauung raras
kelili panjong.
Pia ko jako Bujang Gliga
tandang sambai
bejampong.

2. Continuation of the way.

696. *Nt pia gurus gurus*
batang tepus
nyuntai,

¹ [Rhyme (in *ak*) wanting.]

And he heard the clatter
 of cooking spoons,
 like heavy foot rings
 clanking. [rendai,
 And he heard the popping of roast
 like jelumpang flowers
 scattering.
 And he heard the frizzle
 of mlam mlam cakes,
 round as the moon
 at the full.
 And he heard the pressing
 of sweet rice wine
 from the small
 menaga jar. [rout of a house
 And he heard the echoing noise and
 with its crowding
 guests.
 Then he saw a mighty banner
 wave,
 like an eagle's
 spreading wings.
 Then he saw the flags
 all fluttering red,
 like fire
 on a burning farm.

694. "There then is the way for us
 to go
 to the feast.
 There then is the way for us
 to eat
 our fill."

695. Thus spoke Pankas
 the leopard
 of the long drawn whoop.
 Thus spoke Bujang Gliga
 the crested bird
 bejampong.

696. Then straight and true
 as the tepus stem
 reclining,

*orang ke ngabang nguntus
bejalai.*

the guests to the feast march
steadily on.

697. *Katupong
nuntong
rumah sabuah,
Bragai
bejalai
mindah misah.*

697. Katupong
arrives
at another house,
Bragai
stays
not on the way.

698. *Orang ke dulu nyau manggai
di batu
baka mata lunga.
Nyau manggai di Rau Nerumbu
mesai bangkai rusa.*

698. The first in the line arrive at
the sharpened stone
as keen as a knife.
They arrive at Rau Nerumbu
large as a deer's carcass.

699. *Nya laman Chiri brani lebau
je jabong,
laman Machan bekubau
tinggi padong.*

699. This is the land of the brave Chiri
of the waving plumes,
the land of Machan of the high built
sleeping cot.

700. *Bini ia ndu pating
gensurai ranjing,
Iyak
krimpak
batu cheling¹.*

700. His wife, a branch
of the lofty gensurai,
Iyak
of the broken
quartz stone.

701. *"Kati nuan unggau kami nandai,
bedaurwai
masang?
Kati nuan unggau kami ngempa
makai
kenyang?"*

701. "How now, wilt come with us
to go
to the feast?
How now, wilt come with us
to eat
your fill?"

702. *"Aku nda unggau, aku takut
ka udok mangah batu pransang.
Aku nda unggau, aku takut ka udok
kungkong pengerebang tulang."*

702. "I cannot go, for I fear the
dogs made fierce with a charm.
I cannot go, for I fear the chained
dog that gnaws the bones."

703. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai.*

703. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first
unerring
leads the way.

¹ [I am not sure to have grasped the right structure of this strophe; conf. strophe 679.]
Anthropos X-XI. 1915-1916. 3

712. *Bini ia Kesuling Ketau,
memunyi dini ari,
semalau¹ ijau
inggar memunyi.*

712. His wife, Kesuling Ketau,
that sings at early dawn,
the grey semalau
with clarion song.

713. *"Kati nuan unggau kami nuju
ka panchur Jambu
numpu ka ulu
galang mlintang?
Kati nuan unggau kami nandan
Jelaian Rinjan
di tepan kaban
bangau lelang?"*

713. "How now, wilt come with us
to Jambu falls
that face
the great cross stone?
Wilt come with us to the feast
at Jelaian Rinjan
where rest
the wandering bangau?"

714. *"Aku unggau, ngambi orang ke
rumpas tumu dani.
Aku unggau, ngambi orang ke indu
tumu brapi.
Aku unggau, ngambi orang ke bujang
tumu mandi pagi.
Aku unggau, ngambi orang ke burok
nemu tawas ari."*

714. "I come with you that unmarried
men may early rise.
I come with you that women prepare
in time the morning bath.
I come with you to rouse young men
for their morning bath.
I come with you to tell the lazy that
day has dawned."

715. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
orang ke ngabang nguntus
bejalai.*

715. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
the guests to the feast march
steadily on.

716. *"Ngi sapa rumah
tingkujah
kitai?
Ngi sapa dampu
teresa
jalai?"*

716. "Whose house is
that we are
passing now?
Whose shed
is that
by the way?"

717. *Orang ke dulu nyau manggai
di jalai besai pampang tujuh puluh.
Nyau manggai di jalai raia betum-
bok manyoh.*

717. The first in the line arrive at the
great road with its seventy branches.
They arrive at the great high road
trode by the many.

718. *Nya laman Lelinda
beripa
di saka
pampang jalai.*

718. This is the land of Lelinda
who waits
at the great
cross way.

¹ *Semalau* = the bird *Copsychus musicus*, which sings at early dawn; its song resembles that of the British thrush.

*Nya laman Lelindik
berindik
unggik
papong ratai.*

This is the land of Lelindik
treading
the littered
way.

XLIV. The way is asked and thence continued.

1. How the road is marked by Pulang Gana.

719. *Tebang legai
lelangai sungai.
Pulang Gana
ngabang nanya
ka jalai.*

719. Fell the legai
across the stream.
Pulang Gana
to the feast
now asks the way.

720. *"Jalai orang ke brani
udah aku klai unggau seligi
bebanang tunsang.
Jalai orang ke parai pangka peti¹
udah aku unggau tibak
pantap pensindang².
Jalai orang ke pengasu,
udah aku klai unggau bau tunu abu
abus pransang.
Jalai orang ke peninja,
udah aku klai unggau ira
pendok sebelimbang.
Jalai orang ke penyumpit³
udah aku klai unggau bungkus³
ipoh kelemuyang.
Jalai orang ke penginti³,
udah aku klai unggau binchok³
ridan sabatang.
Jalai orang laban baia⁴,
udah aku klai unggau ira
tali sempekang.
Jalai orang ke lemas³,
udah aku klai unggau pua³
baia pandang⁵.
Jalai orang ke laboh,
udah aku klai unggau rapoh*

720. "The road of the brave
I marked
with a pointed stake turned down.
Of those who were killed in a pig trap,
I marked
with a notched pensindang.
The road of those who go hunting,
I marked
with the cent of a burning charm.
Of those who go out snaring,
I marked
with a bundle of string.
Of those who hunt with a blowpipe,
I marked
with a packet of deadly ipoh.
The road of those who go fishing,
I marked
with a fishing rod.
Of those who hunt the baia⁴,
I marked
with a long stout rope.
The road of those who get drowned,
I marked
with a baia pandang⁵.
Of those who are killed by falling,
I marked

¹ [Rhyme wanting.]

² *Pensindang* = a notched stake planted by the side of a jungle-path as a warning that pig traps are set in the vicinity — it is dangerous to stray from the path in such places.

³ [Everywhere rhyme wanting.]

⁴ *Baia* = crocodile; there are sometimes caught with a large hook to which a live dog is bound, and which is attached to the shore by a long stout rattan rope.

⁵ *Baia pandang* = a blanket on which are worked the figures of crocodiles.

*tali tekang*¹.

*Jalai orang ke tabir*²

*udah aku klai unggau enkrabun*²
sebun petang.

Jalai orang ke parai beranak
udah aku klai unggau simpak
*batu bedilang*³."

with a tali tekang¹.

The road of those who are sickly,
I marked
with the charm enkrabun.

Of those who died in childbirth,
I marked
with a piece of hearth stone³."

2. The way is asked.

721. *Ngì sapa jalai ke sangat tawas*
nginting ginting?

Nadai seregu rau selangking,
*urat nyau lindat memesai gasing*⁴,
ningah tanah mling tinting?

Nya jalai Kling
mansang ngabang ai chiping,
bata Kling
di kumbai orang Chenaning
Burai Maiang.

721. Whose road is that so clear and
wide that follows the ridge?

The slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat⁴,
the road goes round the ridge?

That is the road of Kling
to feast on the sweet rice wine,
that same Kling
who is also called Chenaning
Burai Maiang.

722. *Ngì sapa jalai ke sangat tawas*
nda jejena baka?

Nadai seregu rau kaiyu nyala,
urat nyau lindat nda jejena baka,
ningah tanah munga krapa?

Nya jalai Lau Moa
di kumbai orang Aka Dara
Lantan Sekumbang.

722. Whose road is that so clear and
wide, you never saw the like?

The slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding through the swamp?

That is the road of Lau Moa
who was also called Aka Dara
Lantan Sekumbang.

723. *Ngì sapa jalai ke sangat tawas*
nda jejena baka,

nadai seregu rau kaiyu mpata,
urat sangat lindat memesai baka,
ningah tanah mling paia?

Nya jalai Pongga
mansang ngabang ai lawa,
bata Pongga
di kumbai brang Jilaian Muda
Ijau Lelaiang.

723. Whose road is that so clear and
wide, you never saw the like,

the slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding round the swamp?

That is the road of Pongga
to feast on the Jawa wine,
that same Pongga
who is also called Jilaian Muda
Ijau Lelaiang.

724. *Ngì sapa jalai ke sangat tawas*
amai,

nadai seregu rau kaiyu klampai

724. Whose road is that so clear and
wide,

the slightest litter can't be seen,

¹ *Tali tekang* = a long rope with a leader waight attached for throwing out the branch of a tekang tree.

² [Everywhere rhyme wanting.]

³ *Batu bedilang* = stones on which cooking pots are placed.

⁴ Litterally: roots as large as if they were trodden flat.

*urat sangat lindat memesai tindai,
ningah tanah mling tatai?
Nya jalai Nglai
mansang ngabang ai Jambai,
bata Nglai tuai
orang di Ranjai
Ranjur Nakang.*

725. *Ngì sapa jalai ke sangat tawas*¹

*nadai seregu rau kaiyu kampung,
urat nyau lindat memesai sintong,
ningah mling tuchong?
Nya jalai Tutong
mansang ngabang ai tepong,
bata Tutong
di kumbai orang Ulup Demong
Lemandau Gendang.*

726. *Ngì sapa jalai ke sangat tawas*¹

*nadai seregu rau kaiyu malam,
urat sangat lindat memesai lingan,
ningah tanah niti empran?
Nya jalai Ringgan
mansang ngabang ai Bandan,
bata Ringgan
di kumbai orang Tetap Nanam
Suda Rambar Jejungkang.*

727. *Ngì sapa jalai ke sangat tampak
nadai seregu rau kaiyu jirak,
urat sangat lindat memesai chapak,
ningah tanah nurun lebak?
Nya jalai Apai Pandak Seregatak
mansang ngabang ai tuak²,
bata Pandak Seregatak
datai ari urat nyintak
padong anak
urur kendauwang.*

728. *Nti pia nya jalai kitai nandai
Krangas Punai
di Bintis Langgai
Kempat Tiang.*

the roots of trees are trodden flat,
winding round the peaks?
That is the road of Nglai
to feast on the Jambai wine,
that same Nglai
the chief of Runjai
Ranjur Nakang.

725. Whose road is that so clear and
wide,

the slightest litter can't be seen,
the roots are trodden flat,
winding round the hill?
That is the road of Tutong
to feast on the flour wine,
that same Tutong
who is also called Ulup Demong
Lemandau Gendang.

726. Whose road is that so clear and
wide,

the slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding through the plain?
That is the road of Ringgan
to feast on the Bandan wine,
that same Ringgan
who is also called Tetap Nanam
Suda Rambar Jejungkang.

727. Whose road is that so clearly seen
the slightest litter can't be seen,
the roots of trees are trodden flat,
winding down the vale?
That is the road of Apai Seregatak
when he goes to feast on sweet tuak,
that same Pandak Seregatak
who comes from the root
whence hung the nest
of the kendauwang snake.

728. Then this is our way to the feast
Krangas Punai
di Bintis Langgai
Kempat Tiang.

¹ [A word, as rhyme, wanting.]

² *Tuak* = an intoxicating liquor brewed from rice.

*Nya jalai kitai majoh
ka panchur Jauh
ke ningkajoh
numbok nerejang.
Nya jalai kitai nandai
Jelaian Rinjan
di tepan kaban
bangau lelang.
Nya jalai kitai nuju
ka panchur Jambu
numpu ka ulu
galang mlintang.*

This is our way to the feast
at Jauh to the falls
the falls that therms
and pierce.
This is our way to the feast
at Jelaian Rinjan
where rest
the wandering bangau.
This is our way to the feast
at Jambu to the falls
that face
the great cross stone.

3. The way is continued.

729. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
sadoh tuboh ngunjur
bejalai.*

729. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first,
prepares
to march on his way.

730. *Orang ke tengah
nyampau pemanah
nda putus rintai!
Orang ke dudi
betambak abi
kaki bejalai¹!*

730. Those in the middle,
how fine the sight without a break
in the line!
Then those behind,
who follow the track
as though t'were a single trail!

731. *Nyau gaiak gaiak
indai Tutong Buntak
ngaiak ka serindak
tangga di bingkai.
Nyau gini gini
indai Landai Mandi
ngepit kalambi
baju enkerebai¹.*

731. With steady pace
went dame Tutong Buntak
with the large sunhat
of plaited brim.
Now with steady pace
went dame Landai Mandi
with her close fitting
red dyed coat.

732. *Kejang
sa puntang
malu nubai;
angkat
sejelas
daun api makai;
tuju
lagu
menoa bukai;*

732. They start
for one tuba
beating's length;
they start
like the ready leap
of the flame;
they pass
to another
land;

¹ [Strophes 730 and 731 are perfectly identical with the strophes 623 and 624.]

rumban
pengkalan
unggai laun datai.

733. "Ngi sapa rumah
 tingkujah
 kitai?
 Ngi sapa dampa
 teresa
 jalai?"

734. Orang ke dulu nyau manggai
 siak puang [di kampong
 selambang.
 Nyau manggai di sunyi
 nda di lali
 duan orang.
 Nyau manggai di kampong
 baung nda di ensong
 maias¹ bujang.

735. Gurus gurus
 batang tepus
 nyuntai,
 Nendak ke dulu
 nda nemu kaju
 ngematang jalai.

736. Orang ke dulu nyau manggai
 di tapang mlintang dan,
 nyau manggai di kara nyuror krun-
 gan.

737. Nya menoa Bujang Serarong
 Uchong,
 menoa Wat pengeliling, bungkong.

738. Bini ia, Ndu Tutoh Randau
 Gemisai
 Ndu Ara Marik Bernai.

739. "Kati nuan unggau kami nandai
 bedauwai,
 masang?"

they haste
 to the camp
 to avoid delay.

733. "Whose house
 is that we
 are passing now?
 Whose shed
 is that
 by the way?"

734. The first in the line arrive
 at the wild,
 lone forest.
 They arrive at a desert
 where no man
 dwells.
 They arrive at the great forest
 where the maias'¹ voice
 is hushed.

735. Straight and true
 as the tepus stem
 reclining,
 Nendak the first
 unerring
 leads the way.

736. The first in the line arrive at
 the cross branched tapang,
 they arrive at the kara with hanging
 roots².

737. That is the land of Bujang Se-
 rarong Uchong,
 the land of the crooked, hump
 backed Wat.

738. His wife, Ndu Tutoh Randau
 Gemisai
 Ndu Ara Marik Bernai.

739. "How now, wilt come with us
 to go to the
 feast?"

¹ Maias = Orang-utan.

² The banyan tree.

*Kati nuan unggau kami ngempa,
makai
kenyang?"*

Wilt come with us to the feast
to eat
your fill?"

740. "*Aku nda unggau, aku gawa nge-
mat aka tapang di kampong baung.
Aku gawa ngemata ka kubal siti
genturong."*

740. "I cannot come, I am busy guard-
ing the tapang of the great forest.
I am busy guarding a clump of rubber
vines."

741. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
Nendak ke dulu
nda nemu kaju
ngematang jalai.*

741. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
Nendak the first,
unerring,
leads the way.

742. *Orang ke dulu nyau manggai
di langkau
regga tajau;
manggai di dampa
regga rusa;
manggai di lebak
regga tawak;
manggai di monggo
regga bako.*

742. The first in the line arrive at
the hut
that was bought for a jar;
they arrive at the shed
that is worth a rusa;
they arrive at the vale
worth a tawak;
they arrive at the hill
worth a bako.

743. *Gurus gurus
batang tepus
nyuntai,
sadoh
tuboh
ngunar bejalai.*

743. Straight and true
as the tepus stem
reclining,
the guests
persue
their way.

744. *Orang ke dulu nyau manggai
di nanga Jemara Riong,
manggai di ai Teketong Jalong.*

744. The first in the line arrive at
the mouth of Jemara Riong,
they arrive at the river Teketong
Jalong.

XLV. Bathing of Pulang Gana.

1. The place of bathing.

745. *Sadoh
tuboh
nyelam mandi.*

745. We prepare
to dive
and bathe.

746. *Pendai kemang kili
nda tau ndor kitai mandi; udah
ndor orang bekalam ai
besangkah butang.*

746. At the landing to the left
we cannot take our bath; for there
was the trial by water
for adultery.

Kaki rantau
nda tau ndor kitai mandi; udah
ndor orang nikau ka butu tuau
rangau rangau

nyabak ka senaiqu
bulan begantong.

Kaki lubok
nda tau ndor kitai mandi; udah
*ndor orang nikau ka batu tunggok*¹

nyabak ka saiook
bulan kumbang.

747. *Nti pia dini ndor kitai bedin-*
dam nyelam mandi?
Dini ndor kitai mandi bebuai daki?

748. *Pendai kirang kulu*
grugo batu,
tau ndor kitai mandi; udah ndor.
Indai Burong Bulu

nutok pau
krang kapaiang.
Pendai ditu
batu grugo,
tau ndor kitai mandi; udah ndor
Indai Klabu Runggo

ngansah pugo
mentumu langkang.
Di ragai
rangkang chemagai,
udah ndor Indai Burong Ruai
ngelempai
ka dedas kain bidang.

749. *Tu sekeruan sabaka unggau*
*pendai orang di Panggau Libau*²,
lindat di biau
*daun isang*³.
Tu meh sekeruan sabaka unggau
pendai orang di Gelong
Batu Besundang.

At the foot of the reach
 we cannot take our bath; for there
 was the place where they washed
 their charm tuau

which bitterly wept
 for the sailing moon.
 At the end of the pool
 we cannot take our bath; for there
 was the place where they washed
 the charm tunggok
 that weeps
 when the moon is full.

747. Then where can we dive deep
 down and bathe?
 Where can we wash and cleanse
 ourselves?

748. The landing above
 the jutting rocks
 is the place to bathe; it was there
 that dame Burong Bulu
 crushed up
 the dried kapaiang.
 The landing
 at these jutting rocks
 is the place to bathe; it was here
 that dame Klabu Runggo
 ground up
 the yellow safron.
 On that dead
 jutting branch
 was the place where dame Burong
 hung up [Ruai
 her skirt to dry.

749. This is exactly the same as the
 landing at Panggau Libau
 so used to the waving
 of daun isang.
 This is exactly the same as the land-
 ing place at Gelong
 Batu Besundang.

¹ *Tunggok* = a species of awl.

² *Panggau Libau* = the home of the famous Kling and his fellow braves: Bonga Nuing, Pongga, Nglai.

³ *Isang* = the yellow leaves of a palm used for decoration on festival occasions.

*Tu meh sekeruan sabaka unggau
pendai orang di Ulu Mrau Batu
Nyabong ka Ulu
Sikup Bingkang.*

*Tu meh sekeruan sabaka unggau
pendai orang di Sungai Ragai
Bintis Langgai
Kempat Tiang.*

This is exactly the same as the land-
ing at Ulu Mrau Batu
Nyabong ka Ulu
Sikup Bingkang.

This is exactly the same as the land-
ing at Sungai Ragai
Bintis Langgai
Kempat Tiang.

2. Pulang Gana takes a bath.

750 A. *Mandi bujang Sa Pulang
Gana di ai dalam tiga.
Betipok munyi chebok pantok ikan
juara¹,
pandi unſai muchok gensurai dan
rinda.*

*Ulang ka blakang, puru ka moa,
unsut ka prut, mulai ka krigai ru-
sok rinda.
Pengudah ngudai nya, pulai ka
pantai²,
lalu bediri chemegi semilu batu pan-
jai tiga.
Lalu besapa unggau, ikan juara,
begamal lisa lisa,
nganta ka mata
pendauan tangang:*

750 A. Then Pulang Gana plunged
into the cool, deep pool.
The water splashed like the splash
of the juara fish seizing its prey,
the water dashed as high as the
spreading gensurai.
The back is scrubbed, the face is
rubbed,
then over the stomach and round
the ribs.
Having taken his bath he returns to
the shore,
and stands conspicuous on a jutting
rock.
He is hailed by a voice, the juara fish
so bold, inviting
the thrust
of the barbed fish spear:

750 B. *"O ari ni penatai nuan, Aya
Pulang Gana, bangat tetumu pagi
ari raiu,
mandi di pendai kami di menoa raia
di batang Rajang rinda,
di baroh takang bintang tiga,
di baroh senauah bulan perenama,
serumba tepekok manok banda,
serumba seruah babi menoa?"*

750 B. "O whence do you come,
Uncle Pulang Gana, so early this
fine morning,
bathing at our landing place in Ra-
jang's spreading stream,
beneath the three star cluster,
beneath the full grown moon,
at the crow of the cock banda,
the awaking of the pigs?"

750 C. *"Aku, akan, ukai nda di pa-
dah ka orang ngabang ai beganja,
napat ka tingkira
ngi anak mensia
ke sedia nadai ka timpang.*

750 C. "I, my son, have been called
to feast on beganja wine,
to partake of good things
prepared by the sons of men
without stint.

¹ A fish-species of *Rasbara*.

² [Rhyme (in *a*) is wanting.]

*Tambah orang nguleh ka jari aku
 sangat sisi ngempong pauong Bra-
 gai bisa¹."*

750 D. "*Nti pia, Aya, ngaku tu bai
 oleh nuan, tandok rusa bepriga²
 bepampang tiga,
 unggau bunga
 sesangga
 tepang.*

*Tu unggau nambah ka pemisa ngi
 nuan deh, Aya Pulang Gana, trima
 unggau tapa jari tiga.
 lagi di bai nuan niki ka peretang
 rumah panjai tiga,
 lalu unsai ka di tikai serak dua,*

*ngambi sida di batang Rajang rinda
 tinggi agi nanggong ari salama,
 ngambi sida ia ninting taun, niap
 bulan perenama,
 ngibai di benong lempauong tajau
 serta dua [nenaga
 sama sapasang³."*

751 A. *Nyau mandi Sa Langkang
 Kirai di ai dalam tigai.
 Betipok munyi chebok pantok ikan
 ensuluai.
 Ulang ka blakang, purau ka krigai,
 unsut ka prut, mulai ka katapai.*

*Pengudah nya, niki ka tanah, pulai
 ka pantai,
 lalu berdiri chemegi semilu batu
 chanai.*

Moreover, I am much in quest, for I
 can gather the omen sprigs of the
 bird Bragai."

750 D. "In that case, Uncle, mine
 also take with you, this deer's horn
 with its threefold branch,
 these flowers
 to shield
 from the evil eye.

Take them, these charms, to add to
 your own, my Uncle Pulang Gana,
 receive them in your extended hand,
 and take them up to the galleried
 house of threefold length,
 and sprinkle with them the twofold
 mat,

that they of Rajang's mighty stream
 may better their state,
 that every year and every month

they may buy
 a pair
 of menaga jars."

751 A. Then Sa Langkang Kirai
 plunged into the cool, deep pool.
 The water splashed like the splash
 of the ensuluai seizing its prey.
 The back is scrubbed, the ribs are
 rubbed,
 and then the stomach and round the
 shoulder.

Having finished his bath, he returns
 to the shore
 and stands conspicuous on a jutting
 rock.

¹ Refers to the Dyak custom of seeking good omens at the commencement of the farming season.

² [There seems to be wanting one line at the end of which the "*babi menoa*" of 750 B (last line) ought to be commemorated; conf. the corresponding lines of 752 D with the last line of 752 B, and the corresponding line of 751 D with the last line of 751 B.]

³ [I venture to propose that this whole series of stanzas — from 750 A to 754 D — forms one great strophe very artistically constructed. The sign of unity of this strophe is the rhyme ending in *a*, as that of strophe 751 is the rhyme in *ai*, that of strophe 752 the rhyme in *ong*, that of 753 the rhyme in *i*, that of 754 the rhyme in *an*.]

Lalu besapa unggau gemian, ikan
lebai lebai [ensuluai,
nutu di krupai
nibong memiang:

751 B. "O ari ni penatai nuan, Aya
Sa Langkang Kirai, sangat tetumu
pagi ari rangkai,
mandi di pendai kami di menoa raiai
di batang Rajang landai,
di arer reni pasang lemai,
di baroh takang bintang tigai,
di baroh senauah bulan mingkai,
serumba tepekok manok ijau ensuluai,
serumba seruah babi ngelampai?"

751 C. "Aku, akan, mansang nga-
bang, nandang, nandai ka batang
Rajang landai,
napat ka salai
begagai
di krungan batang.
Tambah orang nguleh ka jari aku
bangat sidi ngempong pauong bu-
rong Bragai."

751 D. "Nti pia deh, Aya, ngaku tu
meh bai oleh nuan deh, Aya Sa
Langkang Kirai, sanga rusa mulai,
ngli jani taring uting babi ngelampai,
unggau puchong branggong tigai,
unggau ubat batu pengembai
kena bejimb di bedai besai
pakan plintang.
Tu unggau nambah ka pemisa ngi
nuan deh, Aya Sa Langkang Kirai,
trima unggau tapa jari landai,
lagi bai niki ka peretang rumah
panjai,
datai din lalu leka ka di tikai siku
ensuluai,
ngambi sida ia tinggi agi nangari
ka udai,
ngambi sida ia nyau ka ninting taun,
niap bumai,

He is hailed by a voice, the ensuluai,
as it nibbled
frayed pieces
of nibong palm:

751 B. "O whence do you come,
Uncle Sa Langkang Kirai, so early
this fine morning,
bathing at our landing place
in Rajang's spreading stream,
on the wake of the even tide,
beneath the three star cluster,
beneath the full grown moon,
at the crow of the cock ijau ensuluai,
the awaking of curved tusked pigs?"

751 C. "I, my son, am on my way to
the feast at Rajang's spreading
stream,
to partake of meat
so smoked
in its bamboo crate.
Moreover, I am much in quest, for
I can gather the omen sprigs of
the omen of the bird Bragai."

751 D. "In that case, Uncle, mine
also take with you, Uncle Sa Lang-
kang Kirai, this crooked horn of
the deer,
these long winding tusks of the boar,
with these three vials,
with this pengembai charm
that is used for drying the rice
on the pakan mat.
Take these charms to add to your own,
Uncle Sa Langkang Kirai, receive
them on your out-streched palm,
and take them to the galleried
house,
and place them on the mat called
siku ensuluai,
that they may improve their former
state,
that each passing year, each farming
time,

*sida ia mli di benong lempauong tajau
rawai,
betutop ka bebindai besai
betali rantai
beburong rindang."*

752A: *Mandi Pulang Gana di ai
tampung jelatong.
nyelam ngampoh ka jangan bau
nakong.
Betipok munyi chebok pantok ikan
adong¹,
pandi unsai muchok gensurai dan
chundong.
Unsut ka prut, mulai ka krigai rusok
rimbong,
ulang ka blakang, puru ka moa, un-
sut ka rekong.
Pengudah ngudai nya, pulai ka pan-
tai tingkah tanah parong,
lalu berdiri chemegi di semilu batu
anggon.
Dia besapa unggau gemian, ikan
ngentong di sambong [adong,
jala jarang:*

752B. "O ari ni penatai nuan, Aya
Sa Pulang Gana, sangat tetumu
pagi ari mandi²,
mandi di pendai kami di batang
Rajang lepong,
di baroh takang bintang betugong,
di baroh senauah bulan kumbong,
serumba tepekok manok tuntong,
serumba seruah babi kampong?"

752C. "Aku, akan, ka mansang nga-
bang, nandang, nandai ka batang
Rajang lepong,
napat ka tepong
di ranggong
mansau pisang.
Tambah orang nguleh ka jari aku
ke sangat sidi ngempong pauong
burong Katupong."

they may gain a pair of costly jars,
covered with their shallow gong
with a fine
bird chain."

752A. Then Pulang Gana plunged
in near the landing stage,
his fine broad back sank down be-
neath the stream.
The water splashed like the splash
of the adong seizing its prey,
the water dashed high as the droop-
ing gensurai.
The stomach is rubbed, then round
the side,
the back is scrubbed, the face is
rubbed, then round the neck.
Having finished his bath, he climbs
to the high steep bank,
and stands conspicuous on a jutting
rock.
He is hailed by a voice, the adong
that leaps [fish,
at the joint of the net:

752B. "O whence do you come, Uncle
Sa Pulang Gana, taking your mor-
ning-bath so early,
bathing at our landing place in
flooding Rajang's stream,
beneath the host of clustering stars,
beneath the full grown moon,
at the crow of the tuntong cock,
the awaking of the boar?"

752C. "I, my son, am on my way
to the feast at Rajang's flooding
stream,
to partake of the cakes
of banana
so flour covered.
Moreover, I am much in quest, for
I can gather the omen sprigs of
the bird Katupong."

¹ *Barbus macrolepidotus*.

² [Here a word, ending in ong, is wanting.]

752 D. "Nti pia deh, Aya, ngaku tu bai
oleh nuan, sanga rusa ngelun dong,
ngli jani taring uting babi kampong,
unggau ubat batu tenong
kena beruntong
menang bedagang.

Tu unggau nambah ka pemisa, ngi
nuan, Aya Pulang Gana, trima
unggau tapa tunjok ujong,
lagi di bai nuan niki ka peretang
rumah panjai bekilong,
datai din lalu unsai ka di tikai tu-
dong long,
ngambi sida di batang Rajang chun-
dong
tinggi agi jong ka nanggong,
ngambi sida ia ninting taun, niap
bulan ke kumbong,
sida mli di benong tajau lempauong
tutop unggau gong
umbas ka tutop pedar tibang."

753 A. Mandi Sa Langkang Kirai di
ai sa ninggi diri,
nyelam ngampoh ka tandan tulang
katapi.

Betipok munyi pantok ikan kali,

pandi unsai muchok gensurai dan
degi.

Unsut ka prut, mulai ka krigai tu-
lang katapi,
ulang ka blakang, unsut ka dai.

Pengudah ngudai nya, pulai ka pan-
tai,

lalu berdiri di semilu batu chandi.
Dia besapa unggau gemian, ikan kali,
begamal lanji lanji,
nangkap di kaki
nantai mpang.

753 B. "O ari ni penata nuan, Aya
Bujang Pulang Gana, sangat te-
temu pagi ari,
mandi di pendai kami di batang
Rajang tisi,

752 D. "In that case, Uncle, mine also
take with you, this horn of the deer,
these winding tusks of the forest boar,
this batu tenong,
a charm for gain
in successful trade.

Take then these charms to add to your
own, Uncle Pulang Gana, receive
them on your outstretched hand,
and take them up to the galleried
house so long and winding,
and sprinkle the mat called tudong
long,
that the men of Rajang's winding
stream

may better their state,
that each passing year, each full
grown moon,
they may win a costly jar
with its covering gong
as big as the lid of a padi bin."

753 A. Then Sa Langkang Kirai plunged
into his depth,
his shoulders sank beneath the stream.

The water splashed like the splash of
the kali seizing its prey,
the water dashed high as the tall
gensurai.

The stomach is rubbed, then round
the shoulder blade,
the back is scrubbed, the forehead
rubbed.

Having finished his bath he returns
to the shore,
and stands erect on a jutting rock.
He is hailed by a voice, the kali fish,
so graceful in figure,
that plays
at the foot of the weir:

753 B. "O whence do you come,
Uncle Bujang Pulang Gana, so
early this fine morning,
bathing at our landing on the banks
of Rajang's stream,

*agi lam lam dini ari,
di menoa raia kami,
di baroh singka niga ngeledi,
di baroh takang bintang peredani,
di baroh senauah bulan pegari,
serumba tepekok manok pongka laki,
serumba seruah anak babi?"*

753C. "*Aku, akan, ukai nda di pe-
san ka orang ngabang, nandang,
 nandai na batang Rajang tisi,
napat ka ai padi lanji lanji
di perni
ningka betiang.*

*Tambah ga orang nguleh ka jari
bangat aku sidi ngempong pauong
 Katupong pagi."*

753D. "*Nti pia, Aya, ngaku tu bai
oleh nuan, sanga rusa belaki¹,
unggau puchong meh tu, betampong
ke bebuli [unggau ubat padi
jampat mansang.*

Trima deh unggau tapa dada jari,

*lagi bai niki ka peretang rumah
 tediri,*

*lalu unsai ka di tikai kubor api,
ngambi sida di peretan ponggang
 rumah tediri*

*tinggi ari taun nyin kamari,
nyeput jingkuai tangkai padi,
ngambi sida ia nyau ka nuntong
 bulan, niap ari*

*sida ia mli di benong lempauong
 tajau guchi,*

*beukir ubi sepenyari
tichak blang."*

754A. *Mandi Sa Langkang Kirai di
 ai dalam nam,
di batang tampong jematan;
nyelam ngampoh ka pala munjong
 uban.*

when it is scarcely dawn,
in this our famous country,
beneath the black cloud piles,
beneath the clustering morning stars,
beneath the rising moon,
just at the crow of the fighting cock,
as the pigs begin to move?"

753C. "I, my son, am bidden to join
in the feast, the great feast on the
banks of Rajang's stream,
to partake of the sparkling padi wine
that fills
the ningka jars.

Moreover, I am much in quest, for
I can gather the omen sprigs of the
early Katupong."

753D. "In that case, Uncle, mine also
take with you, this fine deer's horn,
these vials, and add these padi charms
to hasten

the growing crop. [palm,
Receive them on your outstretched

and take them up to the galleried
house,

and sprinkle the mat called kubor api,
that the men of this long galleried
house

may better their state of former years,
may reap a plenteous harvest,
that month by month and day by
day

they may buy a precious guchi jar

painted with trailing leaves
and lizards white."

754A. Then Sa Langkang Kirai plun-
ged into the cool, deep pool,
near the raft at the landing stage;
then sank in the wave his round,
bald head.

¹ [There seems to be wanting a line commemorating at the and the *anak babi* of the last line of 752B, conf. note to 750D.]

Betipok munyi pantok ikan banta¹
 iyan,
 pandi unsai muchok gensurai dan
 rinjan.
 Pengudah ngudai nya, pulai ka pan-
 tai tingkah tingkah tanah empran,
 lalu berdiri chemegi di semilu batu
 tajam.
 Dia besapa unggau gemian, ikan
 banta iyan,
 begamal melan melan
 nangkap di krangan
 ulak ngapan
 penimbur miang:

754B. "O ari ni penatai nuan deh,
 Aya Sa Langkang Kirai, bangat
 tetumu pagi ari agi lam lam,
 mandi di pendai kami di arer reni
 pasang malam,
 di menoa raia kami di baroh singka
 niga besimpan,
 di baroh takang bintang sembilan,
 di baroh senauah tarang bulan,
 serumba tepekok manok jelaian
 serumba babi mesai lengan?"

754C. "Aku, akan, ukai aku nda di
 pisan ka orang ngabang, nandang,
 nandai ka batang Rajang ringan,
 napat ka penyaram mlam mlam
 baka bulan
 pernama rumpang.
 Tambah ga, akan, orang nguleh ka
 jari bangat sidi ngempong pauong
 Katupong kanan."

754D. "Nti pia, Aya, ngaku tu bai
 oleh nuan, sanga rusa ngulam,
 ngli jani taring uting babi mesai
 lengan,
 unggau ubat batu jadian,
 kena besimpan
 nda kala puang.

The water splashed like the splash
 of the banta fish,
 the water dashed beyond the high
 gensurai.
 Having finished his bath he returned
 to the steep banked shore of the
 level plain,
 and stood conspicuous on a jutting
 rock.
 He is hailed by a voice, the banta
 fish,
 of rounded form
 that feeds
 at the eddies
 of the rock strewn stream:

754B. "O whence do you come,
 Uncle Sa Langkang Kirai, so early,
 the day has scarcely dawned,
 bathing at our landing on the wake
 of the evening tide,
 in this our famous country beneath
 the thunder clouds,
 beneath the clustering nine stars,
 beneath the silvery moon,
 at the crow of the speckled cock,
 the awaking of the pigs?"

754C. "I, my son, have been called
 to go to the feast, the great feast
 in Rajang's winding stream,
 to partake of sweet cakes
 round
 as the full grown moon.
 Moreover, I am much in quest, for
 I can gather the omen sprigs of
 Katupong on the right."

754D. "In that case, Uncle, mine also
 take with you, a fine deer's horn,
 the wild boar's tusk all curved as
 big as your arm,
 and the charm called jadian,
 used to fill
 the unfailing store.

¹ Banta = *Osteochilus vittatus*.

*Tu unggau nambah ka pemisa ngi
 nuan, Aya Pulang Gana, trima
 unggau tapa jari kanan,
 lagi bai niki ka peretang ponggang
 rumah nyeruran,
 unsai ka di tikai janit anyam,
 ngambi sida ia ninting ari, niap bulan,
 ngibai di benong lempauong tajau
 ke remantan [planan
 stas panggang."*

Take then these charms to add to your
 own, Uncle Pulang Gana, receive
 them on your right hand palm,
 and take them up to the strong built
 galleried house,
 and sprinkle the mat called janit anyam,
 that day by day, and month by month
 they may add to their stock a planan
 towering [jar
 on its stand."

XLVI. The women take a bath.

755. *Tebang melebu kaiyu
 pumpong ponggo,
 sadoh tuboh mandi ka indu.*

755. Cut down the melebu
 and lop its branches,
 the women prepare to bathe.

756. *Mandi bini Sa Langkang Kirai
 di ai dalam tigai.
 Betepok munyi pantok ikan ensuluai.*

756. Then the wife of Sa Langkang Kirai
 plunged into the cool, deep pool.
 The water splashed like the splash
 of the ensuluai.

*Unsut ka prut, mulai ka krigai,
 ulang ka blakang ka katapai.
 Pengudah ngudai nya, niki ka tanah
 tingkah pantai,
 lalu di binching geriger ranggir kirai,
 ukai nda uleh orang nyulok unggau
 batu pengembai,
 kena bejimbi di bidai besai
 pakan plintang.*

The stomach is rubbed, then round
 the side,
 and over the back to the shoulder blades.
 Having taken her bath she returns
 to the shore,
 she grasps the dry peals of the
 ranggir fruit¹,
 which were hooked from the trees
 with the charm pengembai,
 used for drying the rice
 on the pakan mat.

757. *Mandi bini Pulang Gana di
 lubok dalam tiga,
 nyelam ngampoh ka tandan bau rinda.
 Betepok munyi pantok ikan juara,*

757. Then the wife of Pulang Gana
 plunged into the cool, deep pool,
 her shoulders sank beneath the stream.
 The water splashed like the splash
 of the juara seizing its prey,
 the water dashed over the rich gen-
 surai.

*pandi unsai muchok gensurai dan
 rinda.
 Unsut ka prut, puru ka dada,
 ulang ka blakang, puru ka moa.
 Pulai ka pantai di binching geriger
 ranggir rinda,
 kemah nda uleh orang nyulok unggau
 sesangga tepang. [bonga*

The stomach and breast are scrubbed,
 the shoulders and face are rubbed.
 Having finished her bath, she grasps
 the dry ranggir peals,
 that were hooked from the trees with
 for an evil eye. [the charm

¹ The dried peal of the ranggir fruit is used by natives as soap.

758. *Mandi bini Pulang Gana di
 pantai tampong jelatong,
 nyelam ngampoh ka tandan bau
 nakong.
 Betepok munyi pantok ikan adong,
 pandi unsai muchok gensurai dan
 chundong.
 Unsai ka prut, mulai ka krigai ru-
 sok rimbong,
 ulang ka blakang, unsut ka rekong,
 puru ka kaki, unsut ka patong.
 Pulai ka pantai di binching geriger
 ranggir jerong,
 kemah nda uleh orang nyulok unggau
 batu tenong
 kena beruntong
 menang bedagang.*

758. Then the wife of Pulang Gana
 plunged in from the landing stage,
 her shoulders sank beneath the
 stream.
 The water splashed like the splash
 of the adong seizing its prey,
 the water dashed beyond the drooping
 gensurai.
 The front and side are washed and
 rubbed,
 over the back and round the neck,
 the feet are rubbed and then the knees.
 Having finished her bath she grasped
 the ranggir peals,
 that were hooked from a tree with
 the charm tenong
 for use
 in successful trade.

(To be continued.)



La musique chez les Mongols des Urdus.

Par le P. JOSEPH VAN OOST de la Congrégation de Scheut, missionnaire aux Urdus (Mongolie Sud-Ouest.)

Le pays des Urdus¹ s'étend entre la grande-muraille de Chine et la boucle septentrionale du Fleuve Jaune. Cette contrée, d'aspect sauvage et rude, de nature désertique, est très peu peuplée et ne compte pas d'agglomérations autres que les lamaserie de moines bouddhiques.

Les Mongols, disséminés sur cet immense territoire, appartiennent à une seule confédération, divisée en sept tribus ou royaumes, réunis sous un même suzerain et ayant même langue et mœurs identiques.

Peuple de pasteurs, toujours au grand air et libres, ils peuvent vaguer à leur guise, et grisés par la nature immense au milieu de laquelle ils vivent sans entraves, un chant jaillit de leurs lèvres et monte vibrant dans la paix du steppe. Ces chants ont du charme, mais, étranges à nos oreilles européennes, dégagent avant tout une impression intensément mélancolique.

Considérer attentivement les deux éléments constitutifs de cette chanson populaire: 1^o la mélodie et 2^o le rythme, et en dégager les caractéristiques, c'est ce que je tenterai de faire avant de parler 3^o des chants religieux exécutés par les moines mongols dans leurs lamaserie et 4^o des instruments et de la notation musicale mongoles.

1^o Mélodie.

La gamme mongole aux Urdus ne comprend que cinq notes: *fa, sol, la, do, ré*. C'est, comme on sait, la même gamme que la gamme chinoise:

Kong = fa chang = sol kio = la tchi = do yu = ré

Les Chinois connaissent cependant le *mi*: *yo koug*, et le *si*: *yo tchi*; et, pratiquement, dans leurs chansons populaires, n'en se confinent pas uniquement dans la gamme des cinq sons. Exceptionnellement, ils se permettent d'en sortir pour ajouter une sixième note, et l'on rencontre même la gamme diatonique complète avec la quarte et la septième².

Qu'il me suffise de donner ici un exemple emprunté aux chants populaires universellement connus par les Chinois habitant la mongolie dans la contrée s'étendant de Yu-lin à Hoa-ma-tch'e:

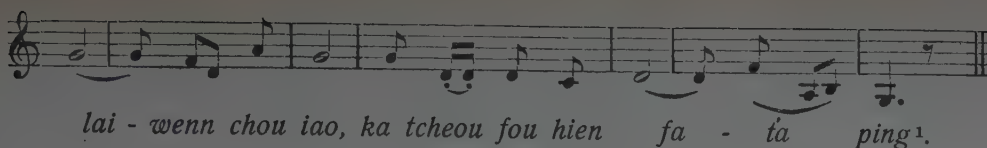
Moderato.



Tchenn iue li lai cheu sin gnien. Tch'an t'eou houei-ze tsao leao fan. Tsien li lou chang

¹ L'orthographe mongole que j'adopte ici, est celle de W. GRUBE dans ses «Proben der mongolischen Umgangssprache». Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1905.

² Voir à ce sujet: Chansons populaires chinoises. Introduction, notation, traduction et notes, par le P. JOSEPH VAN OOST, «Anthropos», VII (1912), p. 161 ss., 372 ss., 765 ss., 893 ss.



Le Mongol, lui, se tient strictement à sa gamme. J'ai pu écrire plusieurs sonneries de *bišhur*. Cet instrument — espèce de chalumeau — viendrait du Thibet et serait d'origine indienne. Je me contente de citer les dires des lamas, sans me prononcer sur une question qu'ici il est impossible d'élucider.

Quoiqu'il en soit, le *bišhur* a huit trous, dont l'un, foré dans la face postérieure de l'instrument, est fermé par le pouce de la main gauche. Il émet donc plus de cinq sons différents, même sans combiner la manière de boucher certains trous, et cependant, nos lamas mongols, dans leurs sonneries, ne sortent jamais de leur gamme.

La *yaduga* est une harpe ou cythare ayant dix cordes, dont les Mongols se servent pour s'accompagner en chantant. La *yaduga* est accordée de la manière suivante en comptant les cordes de droite à gauche:

| | |
|--|--|
| Première corde <i>fa</i> | Sixième corde <i>la</i> |
| Seconde corde <i>do</i> | Septième corde <i>ré 8^a</i> |
| Troisième corde <i>sol</i> | Huitième corde <i>fa 8^a</i> |
| Quatrième corde <i>ré</i> | Neuvième corde <i>la 8^a</i> |
| Cinquième corde <i>sol 8^a</i> | Dixième corde <i>do 8^a</i> |

On voit tout de suite qu'une pareille échelle mélodique est pauvre en comparaison de notre gamme européenne, et qu'elle démontre que le Mongol des Urdus à l'ouïe moins artistiquement développée que nous, puisque le plus petit de ses intervalles comprend un ton entier, alors que tout Européen qui n'a pas l'oreille fausse, sait donner le demi-ton de façon juste.

On remarquera qu'ils n'ont pas tous nos intervalles, puisqu'il leur manque la quarte augmentée et la septième majeure.

Leur échelle mélodique comprend deux tierces mineures pour une tierce majeure:



3^o Majeure 3^o Mineure 3^o Mineure

Ce qui est une prédominante à évoluer de préférence dans la modalité mineure, et de fait — les exemples que nous donnerons en feront foi —, nous voyons que la tierce mineure se rencontre très souvent à la fin d'une phrase ou d'une période mélodique. C'est donc un des éléments constitutifs de la gamme mongole qui déjà provoque la mélancolie de la phrase.

¹ A la première lune nous avons le nouvel an.

Les mahométans enturbannés ont fait révolution:

De mille stades est arrivé un édit

Que dans chaque préfecture et sous-préfecture il fallait faire des levées de soldats,
Chanson: *T'ai p'in quien*, l'année pacifique.

La pauvreté de la gamme oblige à donner un très grand ambitus à la mélodie. Et disons d'abord que la mélodie mongole tranche nettement avec le plain-chant, la chanson populaire européenne, la mélodie moderne, et occupe même une place toute spéciale dans la mélodie orientale.

Le plain-chant, basé sur le tétracorde grec, récuse les demi-tons accidentels mais admet les demi-tons naturels. La gamme mongole ne comporte même pas ces derniers.

Quelques-unes des plus belles mélodies plain-chantales ont un ambitus très limité — ne citons que le chant du Pater et de la Préface —, dépassant rarement l'intervalle de quinte. Or, parmi les chansons mongoles, celles qui embrassent une octave et demie sont nombreuses, et nous donnons ici une mélodie qui comprend deux octaves plus un ton:

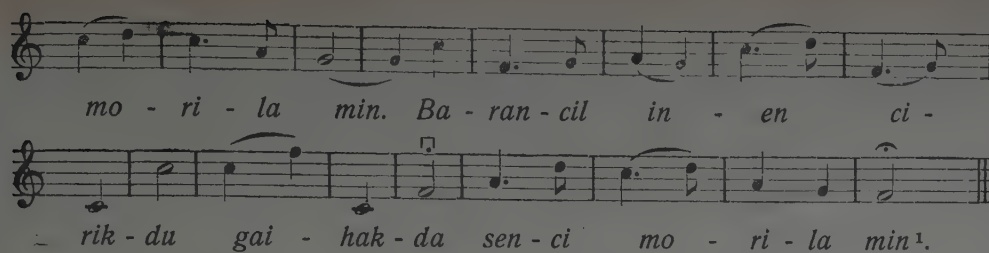
Adagio molto.
p
 Al - tain hang - gai gur - bin.
mf
 Ši - li na - ri han - la sai - han
presser a tempo ff *tres long e sempre rinforz.*
 nai - man la šar - ga¹.

La phrase mongole déborde en échappées lointaines qui font opposition à la discrétion, le caractère recueilli de nos chansons populaires flamandes et allemandes qui se meuvent sensiblement dans les notes prochaines. Or, la mélodie mongole a des sauts brusques, use de grands intervalles: quintes, sixtes, septièmes et même neuvièmes. C'est là le résultat déjà indiqué de la pauvreté de leur gamme, en même temps qu'une manifestation du goût asiatique. La chanson populaire chinoise, telle qu'on la chante dans nos contrées, offre également de grands intervalles: la sixte, la septième mineure et plus rarement la neuvième.

Un exemple montrera clairement combien la chanson mongole s'évade à grande distance:

Allegretto.
 Bayanci hang-ga in a - ru - du U-na-ga - la - senci

¹ Les traductions en note, donnent assez librement le sens du texte mongol. — L'*Altain hanggai*, la colline Gurbin; les huit beaux chevaux isabelles. — Il paraît que le texte de cette chanson est tellement diffus qu'il ne présente aucun sens appréciable.



La mélodie mongole ne répond pas non plus au concept que nous nous formons de la mélodie. Nous voulons la clarté et la précision. Or, le mélós serpente en contours indécis, le dessin a quelque chose de flou et de vague.

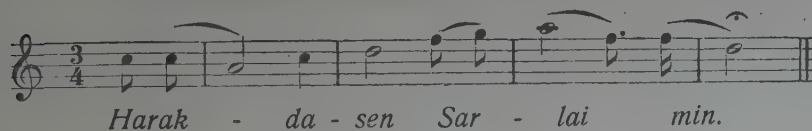
Par contre, la mélodie mongole est relativement sobre de lignes et n'a pas les vocalises, chères aux Orientaux.

«La musique des peuples d'Orient se distingue par une mélodie très ornée de fioritures comme nous voyons encore par exemple dans les mélopées parfois très ornées de la synagogue ou les chants des muezzins².»

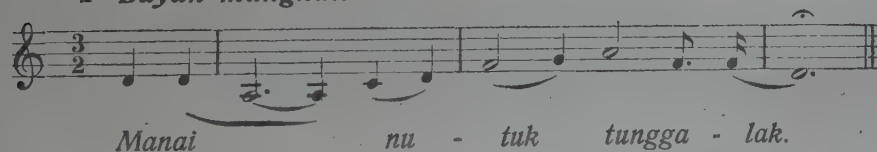
Certaines finales méritent l'attention par leur inattendu, leur impression étrange. D'autres ne répondent pas à la conclusion absolue que notre oreille réclame. S'il fallait écrire une harmonisation, il serait, pour certaines mélodies, très difficile sinon impossible de finir par une «cadence parfaite» requise par notre système harmonique.

Sur quatre-vingt chansons, nous en avons trouvé quarante-quatre qui finissaient sur le *ré*, mineure de la tonale en prenant *fa* comme base de la gamme. Dans le grand nombre de ces chansons, cette finale était amenée par un intervalle de tierce mineure descendante:

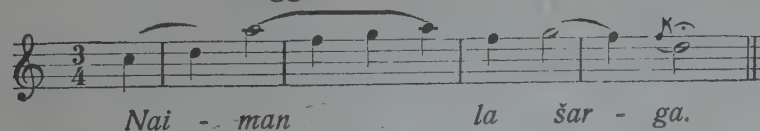
1° *Gunsanbalbar tusalakei.*



2° *Bayan mangnai.*

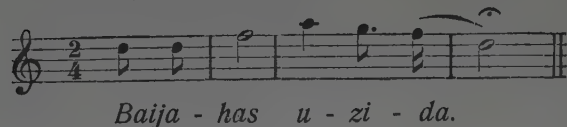
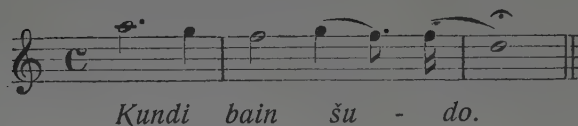
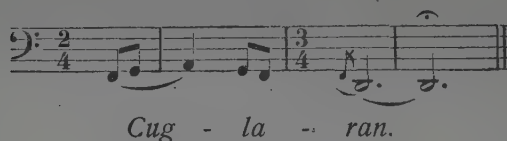
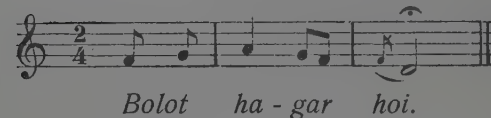
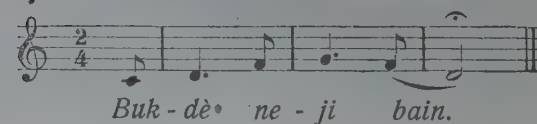


3° *Altain hanggai.*



¹ Mon cheval était né derrière la colline plantureuse, et les soldats du monarque l'avaient regardé avec admiration.

² Histoire de la musique Allemande, par ALBERT SOUBIES.

4° *Narin kère mori.*5° *Ejin bokdain.*6° *Alašan ulut.*7° *Han ulain oroi du.*8° *Sangsar mamu ayaga.*9° *Hantai geji gajar in hola.*10° *Sanjai Dorji Remekdehu.*

Inutile d'allonger la liste. La formule a des variantes, mais la physionomie reste bien la même: c'est la tierce mineure autour de laquelle la phrase évolue, et cette tierce mineure, finissant sur un point d'orgue maintenu jusqu'à bout de souffle, est le dernier écho, combien mélancolique, de ces courtes mélodies.

Car elles ne sont pas bien longues les chansons mongoles, quatre phrases généralement s'enchaînant pour finir sur un long tenuto qui semble se perdre dans quelque vague immensité.

Ce point d'orgue final va *rinforzando* jusqu'à la fin. Est-ce là une recherche d'art, ou tout simplement est-ce parce que le chanteur à bout de souffle doit faire plus d'efforts pour émettre le son?

Lorsque les Mongols chantent, il nous semble parfois que la justesse ne soit pas absolument exacte; il s'en faut de bien peu, mais ce peu suffit pour être perçu par une oreille exercée. Et ce n'est pas là un fait qui se présente seulement chez l'un ou chez l'autre, car il est évident, que chez les Mongols comme chez nous, tous les organes ne sont pas également justes. Non, c'est un fait général.

Ne faudrait-il pas l'attribuer à ce que notre ouïe est un peu falsifiée par nos instruments tempérés? Il est sûr que nous entendons des intervalles qui ne sont pas tout à fait justes: les quintes sonnent trop bas; les demi-tons majeurs ou naturels — *mi-fa*, *si-do* — sont plus grands que la moitié d'un ton entier, par exemple: *do-do* \sharp . L'harmonie tempérée a enlevé ce que les demi-tons forts avaient de trop, a augmenté la valeur des demi-tons faibles pour autant que possible les rendre égaux. Et nous croyons que c'est parce que notre ouïe et la leur n'a pas été développée de même façon, que nous percevons ces légères discordances.

Les chansons mongoles, notées avec notre système graphique, ne sont donc pas scrupuleusement exactes. Mais c'est là un mal sans remède, et, d'ailleurs, nous ne pourrions jamais chanter exactement comme les indigènes. D'autre part, même si nous avions à notre disposition un système de notation qui pût rendre les intervalles tels qu'ils les chantent, nous n'obtiendrions pas encore un résultat complet; car, si à l'audition nous pouvons remarquer qu'il y a une très légère différence, autre chose est de la déterminer, d'autant plus que lorsque le Mongol chante, il recherche un chevrottement excessif dans la voix.

Nous disons: recherche, et nous verrons plus loin qu'il y a là pour le Mongol une expression artistique qu'il s'efforce de rendre non seulement quand il chante, mais même quand il siffle¹. Or, ce chevrottement ne pose pas la note mais la fait évoluer entre les sons approchants.

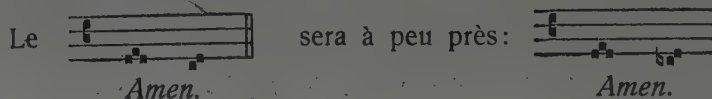
Par ce qui précède, on voit que la gamme mongole aux Urdus ne ressemble pas du tout aux exemples donnés par C. STUMPF «Mongolische Gesänge» dans la «Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft», 1887. Ceux-ci sont empruntés aux Bouriates, et, pour ne donner qu'une divergence, nous remarquons déjà au numéro un des exemples susdits: «Abschied von den Eltern» le *si* naturel et le *si bémol* dans une mélodie de deux lignes.

Dans les nombreuses mélodies données par le professeur A. RUDNER de Saint-Petersbourg, nous constatons qu'à côté de chants en cinq notes, il y en a qui ont la gamme complète (no. 3), un grand nombre a six notes, et dans d'autres se rencontre le demi-ton².

¹ Mongols et Chinois des nos contrées ignorent la manière de siffler en arrondissant les lèvres, ils sifflent entre les dents.

² M. RUDNER donne, dans sa collection, des chansons mongoles des Urdus. Il a été — pour les nos. 33 et 35 — trompé par une mauvaise notation parue dans la revue de Scheut «Revue des missions en Chine et au Congo»: le no. 33 a un demi-ton, le no. 35 est tout à fait fantaisiste. La faute n'en est pas à l'honorable professeur mais à la source même où il a puisé.

Nos Mongols des Urdus sont incapables de donner le demi-ton de façon juste; c'est un intervalle qu'ils ne perçoivent pas exactement. A Boro-Bulgason, où certains Mongols chrétiens ont appris à chanter le plain-chant, nous constatons que même après de nombreux exercices, ils ne parviennent pas à rendre le demi-ton.



2^o Rythme.

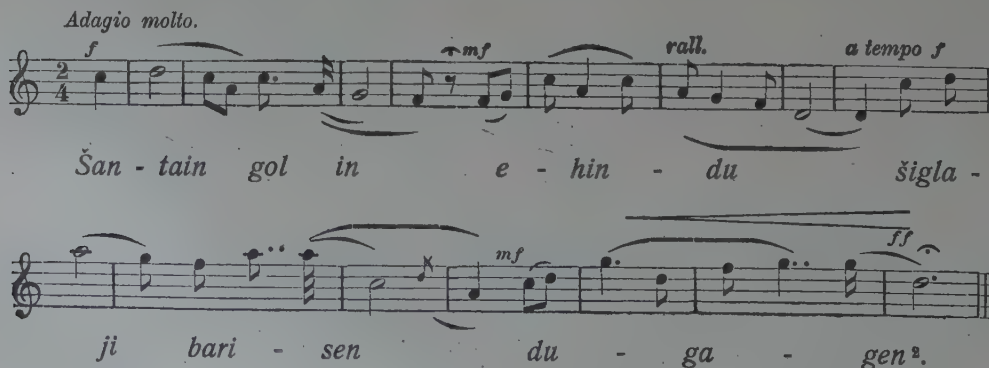
Avant d'analyser le rythme des chansons mongoles, il faut que nous divisions celles-ci en deux classes bien distinctes: l'une qui semble avoir échappé à toute influence étrangère et qui présente des caractères d'originalité et d'ancienneté; l'autre, que nous appellerons de facture moderne et qui est de valeur beaucoup moindre.

Les **cantilènes de la première catégorie**, que nous qualifierons d'ancienne, n'ont pas une mesure rigoureuse. Les rythmes binaires et ternaires se succèdent à intervalles irréguliers. Ce n'est pas le rythme de la poésie scandée, quoiqu'il y ait un arrêt à chaque vers. Comme dans nos vieilles mélodies d'Europe, où ce retard fut l'origine des points d'orgue après chaque vers dans les chorals.

L'accent mélodique ne correspond pas à l'accent principal de la phrase parlée. On n'y trouve pas «la règle essentielle de toute prosodie musicale qui consiste à faire coïncider en petit et en grand tous les «sommets», toutes les accentuations de la musique avec ceux du texte et vice-versa¹».

On n'y fait même pas attention à l'accent tonique des mots. C'est donc un accent purement musical et non pas le rythme oratoire. L'accent du phrasé musical est considéré comme le seul générateur du rythme, et il faut donc le chercher non dans les mots, mais dans les périodes mélodiques.

La mélodie se divise en groupes rythmiques distincts, constitue des phrases variées ajoutées les unes aux autres, mais ces larges périodes s'enchaînent bien et suffisent pour former un tout qui a parfois de la grandeur et qui atteint parfois une force expressive remarquable.




¹ HUGO RIEMANN, Dictionnaire de musique.

² Traduction: A la source de la rivière Šanta est située une belle petite lamaserie.

Il est sûr que cette cantilène a de l'allure et du souffle; qu'elle est chantante et d'une poignante mélancolie.

Très lent. *rall.*

Sagla-gar dsandan mudun  Sa - la bu-ri-den

Su-der-ti Sai - han du tu la gur-ul - tai

So - do la - bu - ri - la al - ta - tai¹.

Ces exemples montrent suffisamment que, si cette forme n'obéit pas aux lois rigoureuses de la mesure — que les Mongols ignorent d'ailleurs —, elle est pleine d'abandon, son rythme est plus imprécis encore que le rythme oratoire, et cependant cette forme a un relief suffisamment déterminé par les accents musicaux, par la correspondance rythmique des divers groupes, pour constituer, non une mélopée vague, mais une mélodie.

Les périodes ou divisions sont bien ponctuées par des notes longues, et par les chûtes de voix qui mettent les premières en relief.

L'on voit ce que l'affirmation de FRANZ LISZT a d'excessif lorsqu'il écrit: «Les Turcomans, les Mongols et autres peuples de l'intérieur du continent asiatique ont toujours témoigné de n'avoir aucune finesse d'oreille, aucun sens musical; ils ne sont accessibles qu'aux plus grossiers effets du bruit, ne sont affectés que par les plus brutales impressions du rythme. Celles qui agissent sur les animaux eux-mêmes en imprimant certaines incitations à leur système nerveux².»

Nous avons déjà parlé de leur finesse d'oreille. L'Européen à l'oreille non exercée peut percevoir de façon juste le demi-ton. Le musicien fera la différence entre *fa dièse* et *sol bémol*; différence que, même sur un instrument tempéré tel que l'orgue ou le piano, il accentuera par un autre ordre de modulations. L'oreille mongole, elle, ne perçoit pas de façon juste un intervalle plus petit que le ton entier.

L'affirmation de LISZT a donc une part de vérité. Mais, s'il s'agit de rythme, sa thèse ne soutient pas l'examen. Outre les exemples donnés: *Altain*

¹ Traduction: — L'arbre de santal
Répand l'ombre avec toutes ses branches.
Le faisan avec sa belle voix
A de l'or sur toutes ses plumes.

² FRANZ LISZT, Des Bohémiens et de leur musique, au chapitre: Rommays et Magyars.

hanggai — šantain golsaglagar dsandan muduni — qui nous semblent probants, nous écrivons encore ici une chanson du même genre:

Très lent. *rall.*

Na - rin kè - re lè morin cin naiman lang
in to - hom - tai¹.

Le rythme est coloré, il a de la souplesse et du caprice. Qu'il ait une certaine imprécision, cela tient précisément aux chants à rythme libre. En pratique, l'un allongera tel son, tel groupe de notes, d'après son caractère et son humeur du moment. Mais n'y a-t-il pas d'imprécision dans le plain-chant, et même, malgré la perfection de la notation moderne, n'est-il pas vrai que telle œuvre de maître sera interprétée de façon diverse par deux musiciens de talent égal, mais de tempérament différent?

Les Mongols, en chantant, accentuent la liberté du rythme, la mélancolie du mélос en appuyant longuement sur certaines notes, en glissant sur certains intervalles, en effleurant à peine certains sons. La phrase est cadencée, l'allanguissement du « temps » cadre bien avec le dessin mélodique, et dans quelques chants, il est des notes qu'on dirait des sanglots.

Ce temps est toujours lent.

Une particularité à signaler c'est que le caractère de ces chants ne paraît pas s'inspirer du poème. La mélodie ne montre pas s'il s'agit d'un texte joyeux, triste ou érotique.

Šantain gol est l'éloge d'un lama,

Saglagar dsandan muduni est une complainte de jeune mariée,

Narin kère morin est un chant d'amour, et nous transcrivons ici encore une mélodie dont l'allure devrait être vive, si elle s'inspirait du texte:

Les deux chevaux de Cinggis reviennent d'une escapade.

En route, l'un des deux chante, et exprime son désir d'être rentré le plus vite possible.

Adagio. *rall.* *ff a tempo*

E - jin bok-dain ho - yor ja - gal, ba - ga ja -
gal bai ja - sai².

Le svelte cheval bai
Le cuir de selle de huit taëls.
Les deux «jagal» de Cinggis
Petit jagal attends un peu.

Un jagal est un cheval qui a une tache sur l'épaule.

C'est avant tout le caractère d'intense mélancolie qui perce, et nous croyons avec CHARLES BORDES qu'il faut en chercher la cause dans le milieu, dans la nature qui environnent le Mongol :

«La poésie et la chanson populaire reflètent à merveille les conditions naturelles et «paysagiques» des lieux qui l'ont vu naître et où elle fleurit. Quoi de plus saisissant qu'un chant de montagnards ou qu'un chant de matelots, de plus mélancolique qu'un chant des landes bretonnes ou des steppes petit-russiennes. La chanson populaire, avant tout «chant de terre», ne saurait trop, à mon sens, refléter la nature du pays qui l'a vue naître¹...»

Le Mongol est un pasteur d'humeur vagabonde, ayant un culte pour la nature et enthousiaste des âpres beautés de son pays. Parcourir les steppes et les sables à l'amble de son cheval, est pour lui une vraie volupté.

Nous n'y trouvons pas les mêmes charmes.

Sans doute, ce pays des Urdus n'est pas dénué de poésie, de majesté; mais c'est surtout une impression d'immensité morne, rendue plus imposante encore par l'extrême limpidité du ciel qui agit sur nous.

Pas de sites reposants, pas d'arbres, pas de gais ruisseaux qui viennent rompre la monotonie du steppe. Par les jours de soleil, on voit de tous côtés, bien loin, bien loin des sables qui étincellent, piqués ci et là de taches sombres qui sont des verdure rabougries. Ou bien c'est quelque lac salin qui resplendit comme un miroir et dont l'évaporation produit un léger rideau de brume. Et tout cela n'est pas déterminé par des lignes, par des traits précis, par des contrastes accentués d'ombre et de lumière. Ce sont des contours vagues, des formes mal esquissées qui augmentent l'imprécision du paysage et semblent reculer encore les horizons.

La vaste solitude, la majesté du steppe, la plainte de l'antan, l'isolement, le silence: c'est tout cela que redit la chanson mongole, c'est ce qui lui donne sa teinte si mélancolique, parce qu'issue du peuple, elle redit ses émotions inconscientes.

Et pour qu'une cantilène mongole ait vraiment toute sa puissance d'expression, il faut qu'elle soit entendue à quelque distance, il faut qu'elle soit entourée de son cadre approprié.

Et ce n'est pas là pure suggestion, pure impression suggestive; ayant devant les yeux cette nature inspiratrice de ces chants, on saisit mieux la signification de ces cadences mélodiques, la raison d'être de ce sombre mode mineur, de ces rythmes alanguis et de ces longs sostenuto.

Et cependant nous serons toujours incapables de comprendre exactement et entièrement la poésie de ces chants du nomade.

«Deux races dont l'organisation musicale n'aurait aucune affinité l'une avec l'autre, ne sauraient rien entendre à la musique l'une de l'autre» — dit FRANZ LISZT². Ici, non seulement ce n'est pas une question d'organisation musicale différente, mais une différence absolue d'état d'âme et de sentiments.

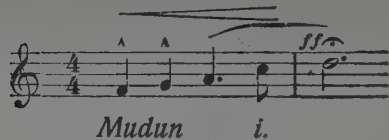
¹ CHARLES BORDES, dans la «Tribune de Saint Gervais» numéro de septembre 1905.

² FRANZ LISZT, l. c., p. 423.

A Balgason, nos chrétiens chantent certains cantiques où les paroles mongoles ont été adaptées à de vieux airs du XV^e siècle. C'est le vieux Noël: «Quand Gabriel prit la volée» ou bien «Het was een maget uitverkoren» ou d'autres encore, dont l'admirable spontanéité d'inspiration et les formes naïves nous émeuvent délicieusement. Cependant nous ne devons pas nous faire illusion; nos Mongols ne sentent pas combien ces mélodies sont merveilleusement belles; leur voix n'y vibre pas de la même façon que lorsqu'ils chantent une de leurs lentes cantilènes, la moindre chanson mongole aura plus de valeur à leur sens. Les sentiments n'étant pas les mêmes, l'ouïe ayant été développée différemment, pour exprimer telle ou telle émotion, la voie mélodique sera autre et chez eux et chez nous.

Il est une formule large, solennelle, puissante, qui se retrouve assez fréquemment dans les chansons mongoles que nous croyons anciennes et que nous venons d'analyser. Nous la trouvons entr'autres dans:

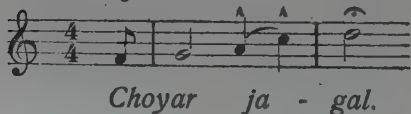
1^o *Saglagar dsandan muduni.*



2^o *Narin kère mori.*



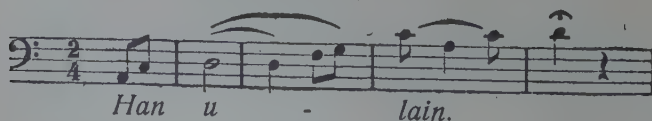
3^o *Ejin bokdain.*



4^o *Bayan mangnai.*



5^o *Han ulain oroidu.*



Parmi les nombreuses chansons de la seconde classe — chansons que nous analyserons tantôt —, nous n'avons rencontré cette formule qu'une seule fois, sur plus de cent mélodies:

Allegretto.

Kuhe mungke ten - grin u - na - ri - yu sai - han

Subito rall. molto

ku - he yu ni Ši - bu - hain du ni yu sai - han¹.

Cette mélodie a pendant toute sa durée un rythme sautillant, fortement scandé, et arrivée aux trois dernières mesures, change brusquement de mouvement et finit par la large phrase que nous avons signalée dans les chansons plus anciennes. Cette formule, très large, et allant crescendo jusqu'au long point d'orgue qui en constitue le point culminant, est remarquable par son énergie. Et en somme, c'est la gamme mongole, et rien qu'elle, mais rythmée de telle façon qu'elle a un indéniable accent de majesté. Il est à remarquer d'ailleurs que chaque fois qu'on rencontre la formule, elle est exécutée de la même manière: *rallentando* et *crescendo molto* jusqu'à sa conclusion.

Enfin, remarquons la conclusion des chansons. Presque toujours le Mongol ne donne pas la dernière syllabe sur une note unique, mais la commence sur une note de très courte durée qui se résoud aussitôt sur la finale. De cette manière, cette conclusion obtient un certain mordant, c'est comme si le chanteur reprenait un moment haleine pour attaquer ensuite le point d'orgue final qu'il tient le plus longtemps possible et en renforçant toujours le son.

Il nous semble que la chanson mongole de cette première catégorie constitue donc un genre bien à part.

Nous avons vu que le mélос a des caractères particuliers qui tranchent sur les autres genres mélodiques connus: que le rythme très souple, très varié, dépend de la formule mélodique; que la cadence s'alanguit ou se précipite; que de longs *tenuto* sur certaines notes accentuent l'imprécision, le vague de ces cantilènes. L'une ou l'autre de ces chansons — prenons par exemple: *Sandain gol* ou *Saglagar* — sont de réelles trouvailles au sentiment d'intense mélancolie, et cependant il faut avouer que la chanson mongole prise dans son ensemble est pauvre. On peut lui appliquer ce que FR. LISZT écrivait des chansons de l'Ukraine: «Elles émeuvent par l'oppression mélancolique qu'elles expriment, mais finissent par lasser par leur uniformité.»

Et, en effet, les ressources de cet art sont restreintes. La gamme incomplète se prête à des combinaisons peu variées, et malgré tout, l'éclat du rythme, la répétition des mêmes intervalles engendre la monotonie.

* * *

La brume au ciel bleu est belle
La voix du coucou est belle.

Il était absolument nécessaire de faire la distinction des chansons mongoles en deux classes bien caractérisées. Dans l'une: souplesse et variété d'accent rythmique, dans l'autre: rythme isochrone fortement accentué, le temps fort très marqué. La plupart de ces **chansons de la seconde classe**, pour ne pas dire toutes, peuvent s'écrire résolument avec la mesure en $\frac{2}{4}$ et n'ont aucune exception à cela, si ce n'est de temps à autre une syncope.

Le R. P. CLAEYS a trouvé deux ou trois exemples de mélodies modernes à mesure ternaire. On verra par la chanson ci-dessous que la valeur n'en est pas bien grande¹:

Andantino.

Buyan-tain ku - hen Bum - da - ra - ga bol-to gor - ci

mi - ni Bu - lung ši - ber ai - mak ta - gan

u - jur ta - lur bain*.

Ces chansons en rythme ternaire constituent donc une grande exception, et sont de facture toute récente.

Nous croyons que ces chants modernes ne sont pas purs de tout alliage, et que la musique chinoise les a fortement marquées de son empreinte.

Ceci ne serait pas étonnant du reste. Les Mongols des Urdus sont, surtout en certaines contrées, en relations suivies avec les Chinois, ils vont souvent dans les villes et assistent volontiers au *tch'ang si*, à la comédie chinoise. De plus, comme nous le verrons plus tard, ils se servent volontiers d'instruments chinois: *iang k'in*, *san-sien*, et en se servant de ces instruments à vibrations courtes, sont naturellement portés à accélérer et à scander le rythme.

Parmi les nombreux exemples de chansons chinoises que nous avons pu recueillir, nous n'en avons trouvé aucune qui fût en rythme ternaire; le temps fort y est bien accentué et renforcé encore par les pizzicati des guitares, lorsque les Chinois chantent avec accompagnement. La seule variante à ce tempo constant est de temps à autre une syncope:



¹ Les exemples marqués d'une astérisque, proviennent de la collection de chansons notées par mon excellent confrère le R. P. CLAEYS, collection qu'il a gracieusement mise à ma disposition.

² Bumdaraga, fille de Buyantai,

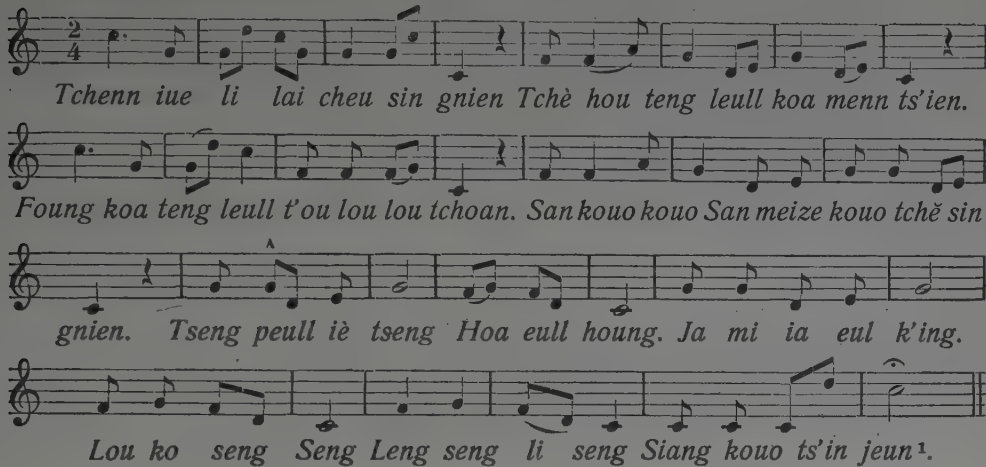
De tout le voisinage tu es la plus belle.

La gamme des deux peuples étant la même (quoique les Chinois en sortent parfois comme nous avons déjà dit), c'est par le rythme et le tempo que les chansons des deux races se diversifient. Or, dans le grand nombre des chansons modernes mongoles, nous trouvons le tempo alerte et nous remarquons les caractères rythmiques de la chanson chinoise.

Un exemple montrera clairement le fait.

Notons d'abord la chanson chinoise: Il fait grand vent:

Assez vif et très rythmé. **Koá ta foug.**



Tchenn iue li lai cheu sin gnien Tchè hou teng leull koa menn ts'ien.

Foug koa teng leull t'ou lou lou tchoan. Sankouo kouo San meize kouo tchě sin

gnien. Tseng peull iè tseng Hoa eull houng. Ja mi ia eul k'ing.

Lou ko seng Seng Leng seng li seng Siang kouo ts'in jeun¹.

Et maintenant, au point de vue du rythme, comparons:

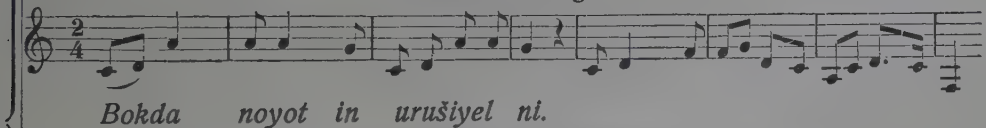
Allegretto.

1° Chanson chinoise.



Tchenn iue li lai cheu sin gnien.

2° Chanson mongole.



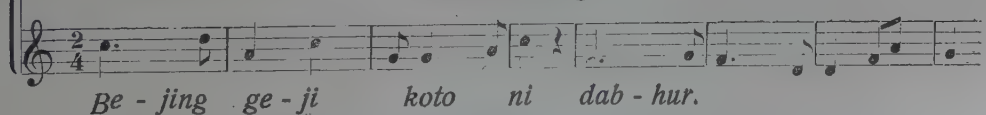
Bokda noyot in urušiyeł ni.

3° Chanson mongole.



Ese - gi malagadu la la ni esen.

4° Chanson mongole.



Be - jing ge - ji koto ni dab - hur.

¹

A la première lune nous avons le nouvel an.
Une lanterne de papier est pendue devant la porte,
Le vent souffle, la lanterne tourne,
L'amant et l'amante passent ensemble ce nouvel an.

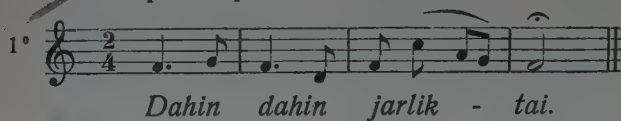
Tseng peull iè tseng etc. sont des syllabes purement euphoniques sans aucun sens appréciable.

Dans les quatre cas, le mouvement est rapide et sautillant, et quoique la disposition des notes ne soit pas la même, il est indéniable que ces chansons ont toutes un air de famille et semblent sorties du même moule.

Chose digne de remarque et qui prouve en faveur de notre hypothèse, la chanson no. 3: *Esegi malagadu*, très connue aux Urdus, est originaire de Jahar, le no. 4: *Bejing geji*, vient de Jungar, et ces deux tribus — la première étrangère aux Urdus — sont depuis longtemps envahies par les Chinois, et en fait tout à fait chinoises dans certaines de leurs parties.

Si nous considérons quelques finales de chansons tant mongoles que chinoises, les similitudes s'imposeront encore davantage.

La chanson: *Bejing geji koto ni*, dont nous avons donné le début, se conclue par la phrase:



La chanson mongole: *Daruji gurusen gejige* a pour finale:



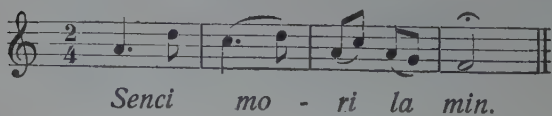
et la troisième période ou phrase de la même chanson a pour conclusion:



La chanson: *Bayanci hangga in arudu*, que nous avons donnée au début de cette étude, finit par:



Or, non seulement dans le royaume de Jungar, mais partout aux Urdus, beaucoup de Mongols chantent de la manière suivante:



Ces formules sont bel et bien chinoises.

La chanson du cerf-volant (chinoise) sonne à peu de choses près comme le no. 3 ci-dessus: *Dabhur yu alak nudu yerendo*:



Une autre chanson chinoise sur la «métempsycose» finit d'une manière analogue:

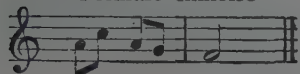


Nous avons entendu un Mongol qui chantait la cantilène: *Bayanci hangga in arudu*, en s'accompagnant sur le *iang-k'in*.

Or, tandis qu'il chantait la première finale (no. 4), il frappait la seconde sur son instrument.

Si l'on veut avoir un exemple frappant comment certains Mongols se sont imprégnés de formules chinoises, il suffit de lire la chanson tout récemment éclos: *Tudeng hamartu mahai*. Cette fois, ce n'est plus seulement la question de rythme, ni l'une ou l'autre forme employée en passant, c'est l'obsession de la finale chinoise transcrite ci-dessus. Toute la chanson n'est que la fastidieuse répétition de cette identique formule que le chansonnier allonge quelque peu:

Formule chinoise



Même formule quelque peu allongée:



Alerte.



Tudeng hamartu la mahoi cin Turi during la yintu hwar Duighwe



bolon gu bai-la li cin Durben jil ci bolos im do¹.

Qu'il y a loin de cette pauvre mélodie incolore, sans souffle, aux belles mélodies si souples, si coulantes, aux caractéristiques originales dont nous avons parlé plus haut!

Il n'y a pas longtemps que nous acquîmes une preuve nouvelle combien la musique chinoise a une remarquable influence sur la chanson moderne mongole.

Nous étions allé visiter une riche famille habitant sur les bords du Narin-gol, la rivière étroite, au royaume de Ušin. C'était quelques jours après le nouvel an; parents et amis de la famille étaient arrivés nombreux, et voulant nous recevoir avec toute l'urbanité mongole, on vint, le soir, nous donner un concert.

Un ténor — affreusement rauque — chantait les couplets; il était accompagné par deux flûtes droites, un violon, une guitare, et un *iang-k'in*, espèce de cithare chinoise.

¹

De tes bottes pointues,
Les tiges sont brodées de fleurs.

Le concert débuta par la chanson du *Narin-gol*, et nous fîmes la constatation qu'on l'exécutait à l'instar de la petite comédie chinoise.

Celle-ci, nommée *Tao-ts'ing*, s'exécute ainsi:

L'acteur chante une phrase accompagné à l'unisson ou à l'octave par les instruments. Ceux-ci continuent seuls pendant quelques mesures, nouvelle phrase chantée, suivie d'un interlude, et il en va de même jusqu'à la fin.

Nous avons déjà noté la chanson du *Narin-gol*, la mélodie nous en était familière, il nous fut donc facile d'écrire l'accompagnement et les interludes, d'autant plus que les nombreuses strophes se répétaient indéfiniment de façon monotone:

Allegretto. Flûtes et violon col canto.

Na - rin gol in e - hin - du na - rin

Iang-k'in et guitare.

Allegro.

ho-ra nar - mi - na - do.

Flûtes et violon col guitare.

Nai-man Sarain u - yes - tu nab - ci

Tempo 1. Flûtes et violon col canto.

Ce-cik delge - ren - du.

Flûtes et

Allegro.

Ce-cik delge - ren - du.

Flûtes et

violon col guitare.

Tempo 1. Flûtes et violon col canto.

etc.

1

Et il en fut ainsi de toutes les chansons modernes, les interludes variaient quelque peu quant aux ornements, mais n'avaient aucune différence essentielle. Cela devenait monotone. Nous demandâmes quelques chansons anciennes — des chants lents, comme ils les appellent —, et nous leur suggérâmes des titres.

Du coup plus d'interludes. La strophe tout entière est chantée d'une haleine. Au début, *iang-k'in* et guitare essaient de soutenir le chant, mais leurs battements continus sur les longues notes sont d'un effet pitoyable, ils frappent souvent à contre-temps, et bientôt flûtes et violon sont seuls à soutenir la mélodie.

Les Mongols d'ailleurs ne s'en tinrent pas longtemps à leurs larges cantilènes, et reprirent bientôt les strophes fortement scandées de leurs chansons modernes.

Et ce sont malheureusement ces mélodies incolores qui jouissent de la plus grande faveur et qui sont les plus répandues. Les chants purement mongols sont relativement rares comme nous avons pu le constater par nos recherches personnelles et par celles du R. P. CLAEYS. Les Mongols disent bien que les «chants lents» sont les plus beaux, mais en pratique, leur faveur va vers les autres.

La chanson *Cagan sarel mori*, d'une éclosion toute récente, mais très répandue parmi nos indigènes, est, je crois, une réminiscence de claironnages européens un peu arrangés à la mongole.

Cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe que les soldats chinois et mandchous à Péking et même à Kwei-hwa-tch'eng ont les sonneries de clairons comme nos troupes européennes. Chinois et Mongols, réfractaires à notre musique, dont les harmonies les déconcertent, sont enthousiastes des sonneries de clairon, qu'ils retiennent facilement de mémoire, comme nous avons pu le constater dans notre chrétienté d'Eul-cheu-seu-k'ing-ti, ou T'oumet, où des gamins imitaient des claironnages qu'ils avaient entendu exécuter par un gramophone.

¹ Chanson de la rivière étroite. — Aux sources du *Narin-gol*, de fines pluies humectent la terre, et vers la huitième lune, tout y est couvert de fleurs épanouis.

Clairomage:

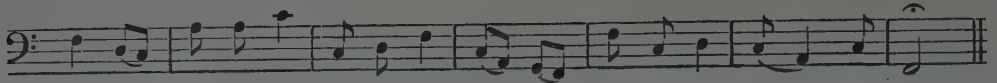


Ce thème, quelque peu transformé, devient la chanson suivante:

Alerte et avec entrain.



Ca - gan sa - rel mo - ri cin Sa - nan la dui - sim do



Ca - gan sa - na - tu honggor yu ci min Sa - na - nas gar - hgwe do¹.

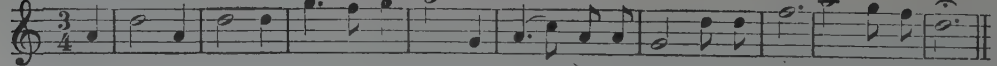
Parmi ces mélodies de date récente, il en est qui sont chantées en des rythmes différents dans tel et tel endroit. Est-ce que cela dépendrait du plus ou moins de relations qu'ont les Mongols avec les Chinois et les cités chinoises?

Nos indigènes disent eux-mêmes que les chants actuels du royaume de Jungar ne sont pas beaux, qu'ils ont un rythme trop sautillant et une physionomie chinoise.

Il faut croire qu'en ceci comme en toutes choses, on voit plus facilement les défauts du voisin que les siens propres. Car, malheureusement, toutes les productions récentes sont un peu coulées dans le même moule.

Nous avons donné plus haut la chanson: *Ejin bokdain*, la chanson des deux chevaux *jagal* de Cinggishan. D'après les Mongols, les paroles sont fort anciennes. La mélodie donnée ci-dessus a aussi tous les caractères particuliers à la chanson mongole pure de tout alliage; malheureusement, elle est peu connue et, partant, peu chantée; on lui préfère une adaptation tout à fait récente:

Andantino.



Ejin bokdain choyor jagal ni бага jagal ni baija - has urida.

On voit combien la comparaison est défavorable à cette nouvelle version. La phrase est raide, même quelque peu heurtée, et la finale, qui dans l'autre manière est si réussie, devient ici quelconque et d'une médiocre banalité.

Et ce ne sont pas seulement les chansons d'ancienne date qui pâtissent. Ces défigurations, ces changements malheureux s'opèrent également sur des mélodies d'éclosion récente. Si l'une ou l'autre, s'inspirant des anciennes chansons, a une certaine allure, certains chanteurs, voulant faire mieux, la réduisent à une régularité de rythme qui du coup lui enlève le cachet qu'elle avait encore.

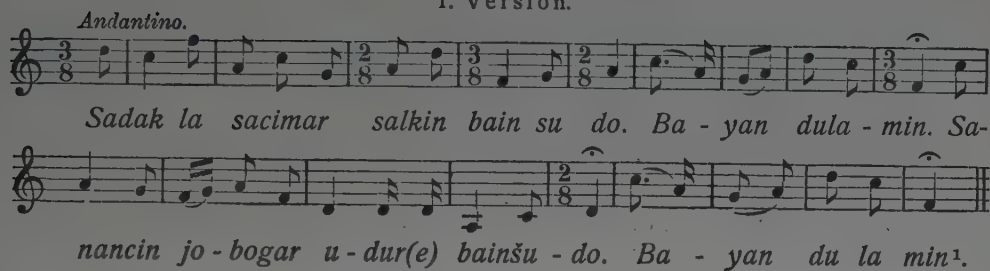
Le cheval blanc laiteux
Est conforme à ton goût.
Toi, ma fidèle amante,
Je ne puis t'oublier.

La chanson *Sugin du* que nous notons ici, est un exemple de transformation malheureuse. La première version nous a été chantée par une femme d'Otok, la seconde par un natif de Jasak. La première version ne brille pas par des qualités transcendantes, la mélodie a peu de relief et de distinction; mais combien banale, lorsque dans la seconde notation, l'alternance — d'ailleurs irrégulière — du rythme binaire et ternaire ne vient plus l'aminier:

Sugin du.

1. Version.

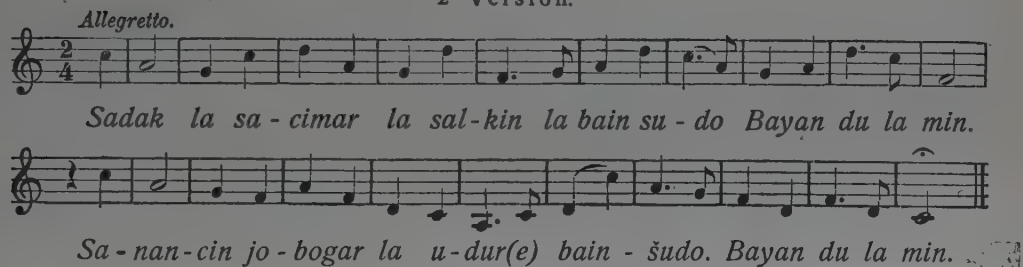
Andantino.



Sadak la sacimar salkin bain su do. Ba - yan dula - min. Sa-
nancin jo - bogar u - dur(e) bainšu - do. Ba - yan du la min¹.

2^e Version.

Allegretto.



Sadak la sa - cimar la sal-kin la bain su - do Bayan du la min.
Sa - nan-cin jo - bogar la u - dur(e) bain - šudo. Bayan du la min.

Ne semble-t-il pas, après les nombreux exemples donnés, que nous nous trouvons devant un fait qui est en opposition avec ce que dit GEVAERT:

«Le rythme est un élément plus persistant dans les chants des divers peuples que les formes mélodiques, il pousse ses racines jusqu'au plus profond du sentiment national².»

Or, c'est le contraire qui a eu lieu pour la chanson mongole. La gamme et les intervalles sont restés identiques; ils n'imitent pas les chinois en ajoutant une sixième note et même parfois une septième à leur échelle de sons. Mais c'est le rythme qui a changé; la régularité métronomique, pourrait-on dire, a remplacé les variétés et la souplesse. Les mélodies récentes sonnent tout autrement, ont un tout autre accent et ont perdu les grandes caractéristiques qui faisaient le principal charme des anciennes cantilènes.

D'autre part — et cela corroborerait la sentence du célèbre musicologue belge —, la gamme ancienne des Mongols aurait été — d'après LOUIS LALLOY — la gamme de sept notes: «Ce qui est certain, c'est que Chobilaichan, lorsqu'il

¹

Il vente tellement que le carquois s'agite,
Bayan, mon jeune frère.

Aujourd'hui est le jour où tu auras du chagrin,
Bayan, mon jeune frère.

² GEVAERT: Histoire et théorie de la musique de l'antiquité, t. I, p. 34, note 1.

conquit la Chine et y fonda la dynastie des Yuen au XIV^e siècle de notre ère, y importa une gamme de sept notes à l'octave, si exactement pareille à notre gamme majeure, qu'on a pu la croire empruntée à l'Europe. Mais à cette date, notre musique ne connaissait que les modes du chant grégorien où la gamme majeure ne figure pas. C'était sans doute la gamme nationale des Mongols¹.»

Une remarque de A. GASTOUÉ à ce propos, dans la «Tribune de Saint-Gervais», infirme la conclusion de M. LALOY. Le savant plain-chantiste conteste l'affirmation: «qu'à cette date, notre musique ne connaissait que les modes du chant grégorien où la gamme majeure ne figure pas» et cite les Alleluias: *Te Martyrum; Beatus Martinus* — le répons: *Regnum Mundi*; le Kyrie de la messe «*De Angelis*»².

Après la mise au point de M. GASTOUÉ, il ne semble pas prouvé que la gamme de sept notes soit d'origine mongole, mais quelle peut avoir été empruntée à l'Europe.

Quoiqu'il en soit avec la théorie de M. LOUIS LALOY, nous constatons un fait curieux et que nous soumettons aux recherches des musicologues. Comment se fait-il que les Mongols des Urdus, dont les congénères auraient imposé leur gamme nationale (sept notes) aux Chinois, ne l'aient pas conservé eux-mêmes, mais se soient confinés — et cela strictement — dans la gamme de cinq notes, alors qu'ils évoluaient, et on a vu à quel point, pour l'allure et le rythme?

On connaît l'origine, parfois même le compositeur de la plupart des chansons de la seconde catégorie.

D'aucunes, pareilles à nos complaints d'Europe, surgissent après quelque événement sensationnel, chantent les vertus ou les vices de quelque potentat, célèbrent — sans gazer les mots ni cacher les noms — les amours d'un tel avec une telle.

On cite deux bardes du royaume de Ušin qui se sont acquis de la réputation; on parle même de leur méthode de composition. Si le fait est exact — et on nous l'a confirmé plusieurs fois —, cette méthode est peu banale.

Le musicien a devant lui un certain nombre de bols remplis d'eau d'une manière proportionnée, de telle façon qu'au choc on ait les sons de la gamme mongole. Nanti de bâtonnets, le compositeur promène ceux-ci sur les parois, au gré de son inspiration ou de son caprice. Lorsque la succession de sons lui semble mélodieuse, il la répète plusieurs fois en lui imprimant le rythme adéquat et ... la mélodie est trouvée.

Les Mongols possèdent une rudimentaire notation pour les sonneries de *burè* (buccines) — nous en reparlerons plus loin —, mais elle n'est pas applicable aux chansons. Celles-ci se transmettent par la tradition orale, il en résulte des variantes³, et il est impossible de déterminer — surtout pour les larges cantilènes anciennes — quelle est la version primitive.

¹ LOUIS LALOY: *La musique chinoise*, p. 58.

² A. GASTOUÉ: *Tribune de Saint-Gervais*, février 1911.

³ Les textes eux aussi varient de chanteur à chanteur; car celui-ci se sert de beaucoup plus de chevilles, de désinences sans signification, que celui-là. Comme le dit très bien M. RUDNER:

Altain hanggai.*Adagio molto.*

Al - tain hang - gai gur -
bin. Ši - li nari - han
Sai - han naiman la šarga.

Voir première version, p. 360.

Bayan mangnai.

1° Version.

Lent.

Bayan mangnain šilis ni barun ši - lè ba -
ra - tai ergi - ju ur-ba-ju ha-ra-hui-dou manu-
nu - tuk tungga - lak.

2° Version.

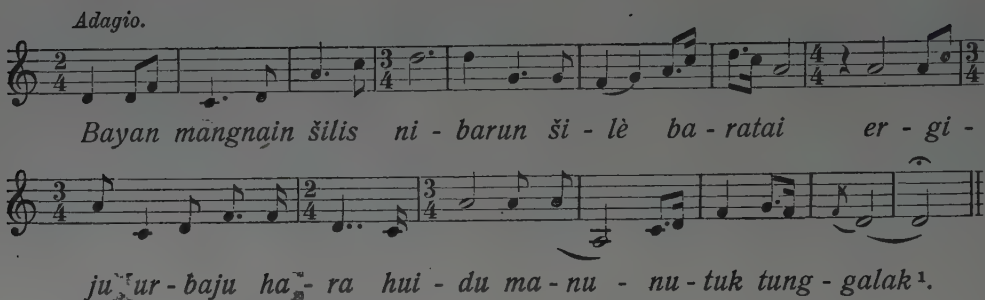
Lent.

Bayan mangnain ši-lis ni ba - run ši-lè
ba - ra - tai ergi - ju ur-ba-ju harahui-

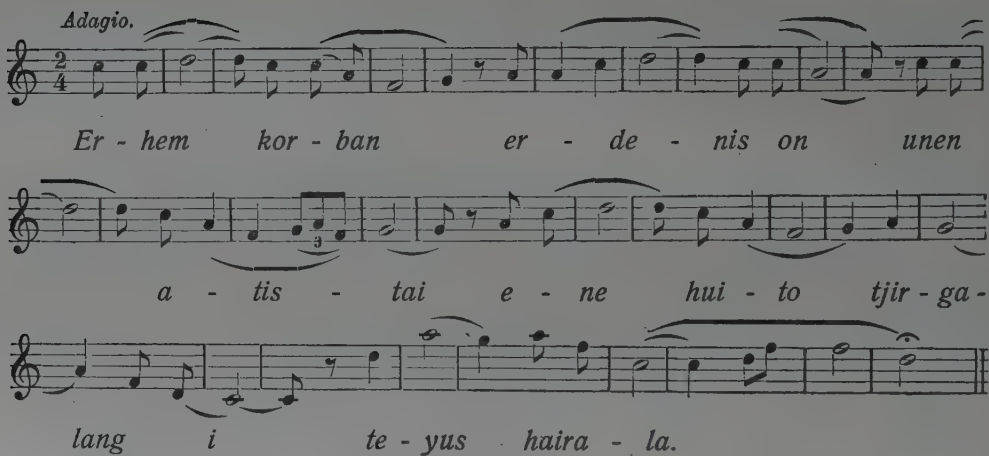
«Der Mongole geht sehr willkürlich mit dem Texte um und schiebt viele unnütze Silben ein, nur um den Text der Musik anzupassen.» LAUFER fait la même constatation. De strophe à strophe, l'écart des syllabes est parfois notable, par exemple: 1° strophe 7, 8, 8, 8; 2° strophe 6, 8, 7, 8; 3° strophe 7, 7, 7, 7; 4° strophe 12, 7, 12, 6. Cela confirme ce que nous disions, que les accents musicaux ne sont pas régis par les accents des paroles.



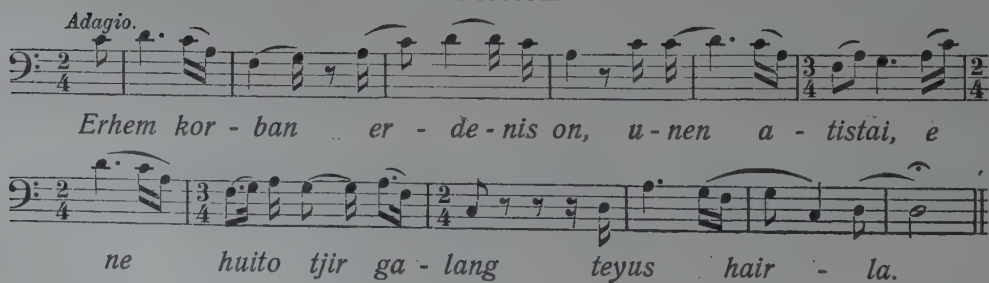
3° Version.

*Erhèm korban.*

1° Version.

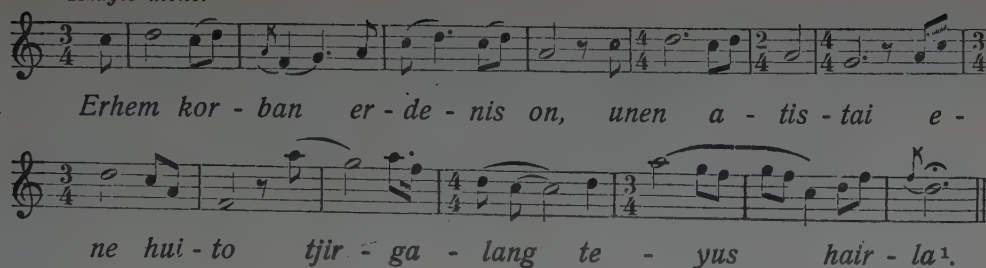


2° Version.

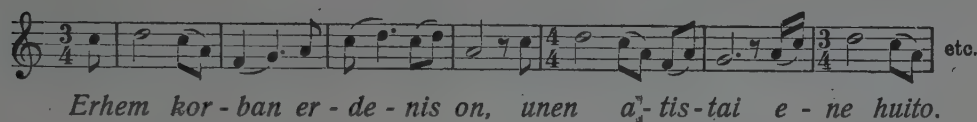


1

De la chaîne des collines Bayan māngnai,
Vous voyez la cime occidentale.
Montons en zigzaguant,
Mon lieu natal est là.

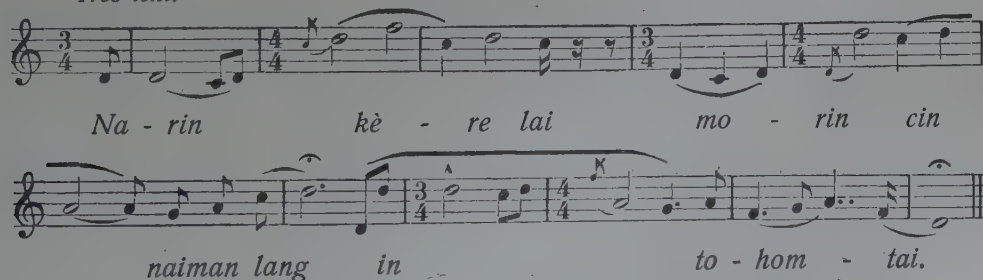
3^e Version.*Adagio molto.*

Les variantes se présentent non seulement d'individu à individu, mais comme nous avons pu le constater bien souvent, éclosent spontanément chez un même chanteur et constituent une réelle difficulté lorsqu'on désire noter la mélodie. C'est ainsi que le Mongol qui nous donna la troisième version, avait varié sa manière à une seconde exécution, et chantait :



Un chanteur mongol est véritablement désespérant ! On n'a pu complètement noter la cantilène à une première audition ; on fait reprendre, et l'on est tout désorienté en constatant que, si l'air est resté le même quand à l'aspect général, la ligne mélodique a changé, et le rythme a subi des variations. Une nouvelle tentative amène un changement nouveau. Inutile d'insister ; il n'y a qu'une seule chose à faire : détourner l'attention, parler d'autre chose, faire chanter une autre mélodie et puis dire : Hé bien, l'ami, reprenons telle ou telle chanson ... Ce sera presque toujours la première version.

Le chanteur qui nous a donné la cantilène *Narin kère morin*, notée à la p. 366, nous la chantait encore de cette manière-ci, sans trop s'apercevoir que les deux exécutions n'étaient pas les mêmes :

Très lent.

C'est surtout dans les chants de la première catégorie, les «chants longs», que l'on constate ces variations, et cela se comprend.

¹ O vous, les trois joyaux supérieurs vraiment remplis de béatitude, gratifiez-nous après cette vie, d'une manière parfaite...

Les Mongols ont encore des ménestrels ou chanteurs ambulants. Séance tenante, ils chantent l'une ou l'autre strophe en l'honneur de celui qui les paie. Ils n'improvisent généralement pas la mélodie, mais adaptent — plus ou moins bien — leurs phrases à quelque chanson connue.

On peut dire, sans se tromper, que toutes ces mélodies à rythme régulier qui ont actuellement la vogue chez les Mongols des Urdus, sont d'origine récente.

Hélas, nous constatons ici le même phénomène qu'en Europe. Il a fallu là-bas des efforts prolongés pour tirer de l'oubli les vieilles chansons populaires. En Allemagne, avant les efforts d'un BRENTANO et d'un ARNIM, on avait oublié le «Volslied», et il fallut la publication du «Des Knaben Wunderhorn» et les travaux de UHLAND et HOFFMANN VON FALLERSLEBEN pour rescusciter le trésor poétique musical dû à l'imagination créatrice du peuple.

Nos Mongols, eux aussi, délaissent leurs vieilles chanson patriales, et cette situation semble malheureusement sans remède. Enthousiastes des guitares et cithares, ils sont hypnotisés par les rythmes scandés et continus qui conviennent si bien à ces instruments à vibrations courtes. Toutes leurs productions actuelles sont dirigées dans ce sens là.

Un de nos voisins, Sonom Taši, est réputé être le plus fort musicien du royaume d'Otok. Il ny a pas longtemps, il a composé une chanson en l'honneur de cette plaine du Bayantuhum où il habite, et cette composition a acquis de la réputation parmi ses compatriotes. On verra qu'elle n'a cependant rien de bien transcendant et qu'elle est quelconque, comparée aux chansons du premier genre:

Allegretto.

Ba - da - ranggui un - šuk saihan Bayan - tuhum šu

Barun je - gun ho - yor tala dun šin - ji tegus bain¹.

En est-il de même des mélodies lyriques d'allure plus libre, de rythme varié, d'expression plus intense dont nous avons parlé tout d'abord?

Ces mélodies sont-elles anciennes? Remontent-elles au temps où Cinggis et ses hordes terrorisaient le monde? Ou bien faut-il les situer beaucoup plus près de nous? Certains de ces chants sont des hymnes; parlent de lama, de sumè. Or l'on sait que le bouddhisme ne s'est introduit pour la première fois chez les Mongols qu'à la fin du XIII^e siècle. Est-ce que ces données suffisent pour dire que l'éclosion de ces chants est postérieure à cette époque? Ou bien peut-on supposer que les paroles actuelles ont été adaptées sur des mé-

Du Bayantuhum splendide et florissant,

Les côtés nord et sud ont un bon *fong-chouei*.

Fong-chouei, l'influx-bon, qui joue un si grand rôle en Chine pour les constructions, l'habitation etc. *Fong-chouei*, mot chinois, veut proprement dire: vent et eau.

lodies existantes? Cette supposition est exacte pour certaines chansons. Il est actuellement en Ušin des poètes qui se sont fait une spécialité d'adapter des strophes nouvelles sur des mélodies connues.

Nous restons donc ici dans le domaine de l'hypothèse. Les Mongols, interrogés, ne répondent pas de façon satisfaisante et donnent aisément le nom d'ancien à quelque chose qui n'a pas cinquante années d'existence.

Autre chose curieuse, c'est qu'il est peu de chansons traitant de Cinggis. Sauf le *Ejin Bokdain*, nous n'en connaissons pas d'autre. Un voyageur russe, Monsieur DIEDRICHSON, de passage à Balgason au mois d'août 1908 et qui notait les poésies mongoles, n'en avait trouvé qu'une qui traitât de Cinggis. Messieurs HUC et GABET, dans leur «Voyage en Tartarie», donnent le texte d'une chanson sur Temur; mais, de même que chez Monsieur DIEDRICHSON, la mélodie manque. Cinggis est mort en 1227, Temur en 1405, et lorsqu'on connaît la vénération des Mongols, surtout pour le premier de ces héros, on trouve étrange de n'en pas rencontrer de vestiges dans la chanson populaire.

Le fait ne s'applique-t-il qu'aux Mongols des Urdus?

LÉON CAHUN dans son «Introduction à l'histoire de l'Asie», dit: «Monsieur RADLOEF a retrouvé chez les Kirghis et les Tatares de Sibérie des chansons de Temur, elles sont pleines de la tendresse du héros, de sa piété, de ses malheurs¹.»

S'il est de pareilles chansons aux Urdus, nous l'ignorons, et nous pouvons dire qu'assurément elles sont peu ou pas chantées.

* *

Le Mongol chante beaucoup.

Les hommes, qu'ils voyagent à cheval ou qu'ils conduisent une caravane, réveilleront les échos par quelque chanson aux multiples couplets. Les femmes qui barattent le beurre, accompagnent la manœuvre du piston en chantant des mélodies.

Aux fêtes nuptiales, pendant le premier mois de l'année, les chansons vont grand train et il est de bon ton de ne pas se faire tirer l'oreille. Comme au bon temps jadis les Mongols diraient:

Fiz, se tu sez contes conter
Ou chanson de geste chanter
Ne te laisse pas trop proier,

et chez nos indigènes les dames elles-mêmes doivent payer leur contribution.

Nous avons entendu des chansons exécutées par des voix de femmes et des voix d'hommes cependant que les pizzicati des guitares accusaient vigoureusement la rythme. La distance était suffisante pour fondre l'ensemble en un tout assez harmonieux.

Il est encore certaines chansons à refrain, appartenant à la seconde catégorie des mélodies mongoles et offrant un assez mince intérêt.

¹ LÉON CAHUN: Introduction à l'histoire de l'Asie, p. 459, en note.

Gungju in ubecin.

Allegro moderato.

Jil jil in Cagan sarain ši - nin gurban du hormus-dai
 tengrin oron du hural hura - hô.

Refrain.
 Ui - le gar - ho budang ta - ta - ho uilin degur
 kulge - leksen naiman ši - di - tu¹.

Pour pouvoir apprécier une chanson mongole chantée par un indigène, il faut un certain recul, car la voix n'est pas agréable, et la manière de chanter est affreuse... à notre point de vue.

Que les Mongols — et je parle principalement des hommes — n'aient pas une voix agréable, ce n'est pas là chose étonnante. La vie au grand air, les voyages par les temps de grand vent — ce qui est fréquent ici — alors que l'air est chargé de sable et de poussière; l'habitude de tenir la bouche ouverte; de chanter à cheval; l'épaisse fumée produite dans leurs habitations par des feux d'argals (bouses séchées) et de broussailles: tout cela a bientôt raison de la pureté de leurs cordes vocales.

De plus, comme ils chantent du gosier, le son émis n'est pas pur. Ils sont, de par la grande portée de leurs mélodies, obligés de passer de la voix de tête à la voix de poitrine et vice-versa. Tous ceux qui chantent, savent par expérience que pour des voix d'hommes, le passage d'un registre de la voix à l'autre est difficile, et que ce n'est qu'au prix de vocalises continues qu'on parvient à l'opérer de manière quasi imperceptible. On comprend que ces voix rudes, sans formation, sont peu malléables et font ces transitions de façon peu réussie.

Leur fausset cependant, par l'exercice constant qu'ils en font, a acquis une puissance que peu de chanteurs en Europe possèdent. Mais comme nos Mongols s'évertuent à donner toute l'intensité de son possible, il résulte que les chûtes sur les notes de poitrine concordent généralement avec le manque de souffle, et que ces notes basses sont rauques et désagréables.

Maladie de la fille de l'empereur.
 Tous les ans, le trois de la première lune
 Il y a réunion dans le ciel.

Refrain:

Des nuées et de la brume s'élèvent
 Et par dessus les nuées volent neuf esprits célestes.

Gungju pour le mot chinois *koung tchou*: princesse impériale.

Nous avons déjà dit que les Mongols chantent avec un chevrottement très prononcé de la voix, et nous croyons que ce chevrottement est voulu et recherché comme une expression artistique.

Dans les lamaseries, on se sert d'une espèce de chalumeau nommé *bišhur*, dont nous reparlerons plus loin. Le son de cet instrument, très perçant, très criard, est toujours tremblé et chevrottant. Cela provient de ce que l'anche très peu consistante oblige l'instrumentiste à une grande dépense de souffle, et que la «perce» de l'instrument est défectueuse. A notre point de vue européen, le son de cet instrument est quelque peu grotesque, mais Mongols et Chinois n'en jugent pas de la sorte, et c'est peut-être bien l'imitation du *bišhur* que les premiers recherchent dans leur manière de chanter.

Ports de voix, arrêts brusques par manque de souffle, incapacité ou ignorance de poser ou de filer les sons: voilà toutes choses qui ne se remarquent que trop lorsqu'un Mongol chante auprès de vous. Que de fois nous avons pu constater ces défauts lorsque nous faisions chanter l'un ou l'autre Mongol dans le but de noter ses mélodies!

Mais qu'on entende un Mongol à distance, dans la plaine, et l'effet est tout autre.

Le soir, tandis que le steppe est baigné des lueurs blanches de la lune, que rien ne vient troubler le silence et que dans le lointain s'élève une voix de Mongol chantant sa mélancolique cantilène, on comprend l'art spontané de cette mélodie et le caractère d'intense rêverie qui s'en dégage. La distance fait disparaître tout ce qui pourrait faire tache: les rudesses de la voix, les défauts de méthode sont effacés. C'est la phrase plaintive, la mélancolique cadence, le mélos tantôt à peine perceptible dans les notes graves, puis éclatant avec force dans le registre aigu; les tenues sans fin, qui impressionnent. Et cela a tant de connexité avec la majesté du steppe endormi, le silence, la nuit mystérieuse, que l'on comprend qu'un tel chant soit issu du cœur du nomade, et que, cependant qu'il chevauche, il se grise aux accents de cette mélodie étrange, mélancolique et passionnée.

Celui qui a entendu la chanson mongole retentir dans le steppe silencieux, celui-là seul pourra s'expliquer que la tristesse de ces mélodies ne s'inspire pas des paroles adaptées, mais du pays, de la nature même où elles sont nées.

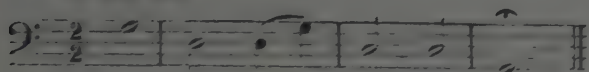
3^e Musique religieuse.

La langue sacrée des lamas mongols est le thibétain. Ils lui donnent une prépondérance marquée sur l'idiome patrial, l'étudient, l'écrivent et bien souvent signent en caractères tangoutes. Le grand nombre de leurs chants et psalmodies se font en cette langue, et cependant les moines bouddhiques de nos contrées n'ont pas jugé à propos de conserver les modes de chant thibétains mais y ont substitué des mélodies mongoles.

Un de ces moines, Lobsang sortsjem lama, qui a passé dix ans dans un monastère du Thibet, nous a chanté plusieurs prières telles qu'on les exécute là-bas et des chansons thibétaines qui prouvaient que la gamme n'était pas identique à la gamme mongole et ne se confinait pas dans une échelle de cinq sons. Avouons que pour parler en pleine connaissance de cause, il faudrait

Au Thibet, paraît-il, on la chante recto tono, mais, comme les moines mongols trouvaient cette méthode trop endormante (sic!), ils lui ont donnée une mélodie:

1^{re} Très lent.



Le *Sang* de Cinggis se chante sur ce rythme saccadé:

Allegretto.

Je lama idam gurban cahak degedu ber e - kilen, Sutu Bokda

Cinggis hagon doto - gatu nukuler, jirgalangtu etc.

Le récitatif suivant alterne avec le jeu des *buré* buccines, *kenggerge* tambours et le reste de la batterie de rythme très sautillant et est psalmodié *mezza-voce*. Les temps forts sont marqués par un coup des baguettes sur les fûts des tambours, et par de très légers battements de cymbales. Sur le point d'orgue final, cymbales et tambours frappent un coup fortissimo; puis commence l'interlude des instruments:

Allegretto.

etc.

pour finir: *lento*

Remarquons cette finale, qui donne un ambitus d'une quarte augmentée — *mi^b-la* — intervalle inconnu dans la gamme mongole. Nous n'oserions cependant affirmer que les voix s'arrêtaient exactement sur le *mi bémol*. C'était une dégradation du son, mais cette dégradation portait uniquement sur le degré et non sur l'ampleur ou l'intensité, car, allant toujours *rinforzando*, elle faisait l'effet d'un vigoureux coup d'archet sur une contrebasse. Cette finale avait d'autant plus de relief que tout le reste de la psalmodie était, comme nous l'avons dit, scandé à mi-voix.

Nous eûmes l'occasion de noter ce récitatif au Caisanjoo, lamaserie du royaume de Wang. Ce *lento* final servait de transition entre l'*allegretto* de la psalmodie et les quintes, longuement espacées des buccines soutenues par la batterie.

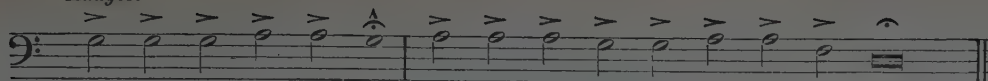
La «méditation sur la brièveté de la vie» consiste en une double phrase répétée plusieurs fois dans un mouvement très lent. La succession d'intervalles a quelque chose de dur, et nous y retrouvons, de même que dans la prière suivante, la finale sur la tierce mineure descendante qui conclut si souvent les chansons mongoles:

Adagio.

tenuto.

tenuto

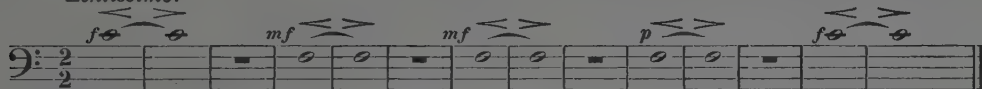
La prière pour inviter le *borhan*, la divinité, est chantée dans le même mouvement. Mais ici, aucune succession de temps forts et faibles; chaque note a une valeur égale:

Adagio.

Cette mélodie inerte, psalmodiée sur une note profonde, a quelque chose d'écrasant. Cette succession de longues sans aucune admixtion de brèves est lugubre et incoerciblement déprimante. Pas un rayon de lumière dans cette sombre psalmodie qui résonne dans les temples devant les images des boudhas figés en une expression implacable et farouche.

Sans vie encore est la sonnerie des *bišhur* qui accompagne l'offrande de la lampe avant l'aube et après le coucher du soleil. Cependant que dans le temple un moine nettoie la lampe, renouvelle le beurre qu'on y brûle et arrange la mèche, les musiciens placés dans la cour accompagnent cette cérémonie de leurs lentes sonneries.

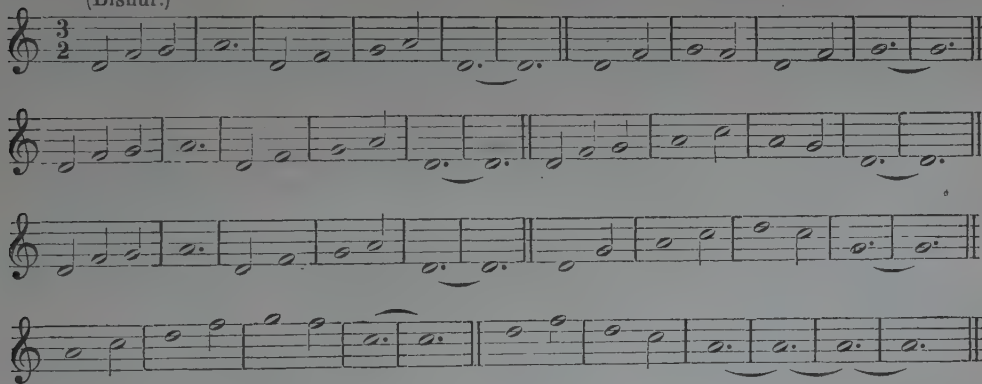
D'abord pendant un temps notable, les *buré* jettent leurs longues quintes :

Lentissimo.

Puis les *bišhur* sonnent la lente mélodie suivante, dont le premier membre revient sans cesse après les périodes mélodiques quelque peu diversifiées :

Lentissimo.

(Bišhur.)



Et les *buré* reprennent toujours dans le même mouvement :



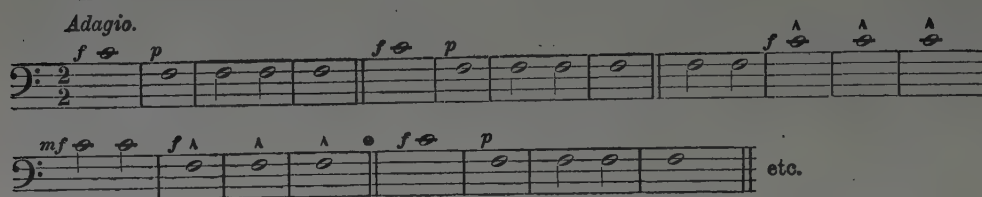
Le mouvement est tellement lent que le rythme n'a plus aucun relief.

Cette phrase monotone qui retombe toujours sur le *ré*, se relève un peu à la fin, allant de quinte en quinte pour se terminer par une courte conclusion.

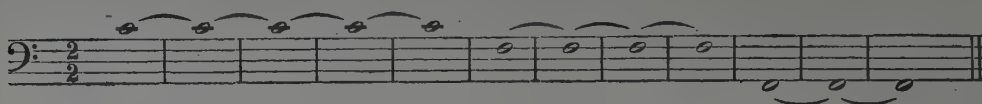
A la lecture, cette mélodie est bien terne. Elle produit cependant de l'effet lorsqu'on l'entend dans son cadre approprié, lorsque la nature tout entière se recueille et qu'un profond silence règne sur la contrée désertique des Urdus.

La danse religieuse *Cam* a lieu annuellement dans les lamaseries. Les lamas dansent en l'honneur des divinités, tantôt par paires représentant soit : deux chiens, deux chevaux, un lion et un tigre, etc. Ils ont des vêtements de couleur déterminée avec de longues banderolles dans le dos, et la tête prise dans une énorme tête de carton peint imitant la nature du personnage (vieux héros, chien, etc.) que le danseur représente. Les acteurs évoluent lentement, lentement, guidant leurs mouvements d'après la sonnerie des buccines. L'exécution est impeccable, pas un faux mouvement, pas une discordance, mais de même que la musique qui l'accompagne, le spectacle est monotone et il faut être Mongol pour y trouver de l'intérêt¹.

Les *burī* sonnent :



Lorsqu'une des figures de la danse prend fin les buccines concluent :



Cependant que les acteurs s'immobilisent jusqu'à ce que le dernier son ait expiré, un lama, placé entre deux tambours de tonalité et de dimensions différentes, frappe tantôt sur l'un et tantôt sur l'autre, d'après la note donnée par les *burī*.

Entre chaque danse retentit une courte et aigre sonnerie de *bišhur*. Cette sonnerie n'est qu'une succession informe de sons et n'obéit pas à des lois constantes. Ils sont deux, les instrumentistes, le motif attaqué à chaque fois n'est pas le même que celui qui précède, bien plus, les deux exécutants ne s'accordent pas entre eux. Apparemment, l'essentiel de ce court interlude, c'est qu'on mène du bruit.

Lorsque de nouveaux acteurs ont paru dans l'hémicycle devant la lamaserie et commencent leurs évolutions, les buccines reprennent leurs quintes monotones.

L'une des danses, exécutée par *Cambun*, le dieu des morts, se fait à l'intérieur du temple, devant tous les acteurs et le public. Pendant que *Cambun* évolue, la collectivité des lamas répète plusieurs fois à pleine voix une large cantilène dont les temps forts sont marqués par toute la batterie :

| | |
|------------------------------|----------------------------------|
| <i>Kenggerge</i> tambours | <i>Houho</i> sonnettes |
| <i>Sen</i> grandes cymbales | <i>Ramuri</i> petits tambourins. |
| <i>Cang</i> petites cymbales | |

¹ M. PAUL LABBÉ, dans son livre «Chez les lamas de Sibérie», parle longuement de la danse *Cam*. D'après sa description, le spectacle serait plus intéressant chez les Bouriates qu'ici aux Urdus.

Andante molto.
à pleine voix.

Chant.

Batterie.

Tantôt le ré et tantôt le la.

etc.

Instruments mongols (sacrés).



- 1 *Buré* trompe
- 2 *Cang* petites cymbales
- 3 *Kenggerge* gros tambour
- 4 *Dung* conque
- 5 *Bišhur* cornemuse

- 6 *Gangling* cornet
- 7 *Houho* sonnette
- 8 *Ramuri* petit tambourin
- 9 *Tahoor* battants de tambour
- 10 *Sen* grandes cymbales

par le Thibet? — Nous avons déjà parlé du timbre et de la sonorité de cet instrument.

3° Le *gangling*, encore nommé *gangdon* (fig. 6), est un cornet de cuivre ayant une forme un peu recourbée. L'embouchure, adhérente au corps de l'instrument et à lui sondée, est en forme de bassin contre lequel l'instrumentiste applique les lèvres. Le *gangling* ne donne qu'une note; la qualité du son est médiocre, et n'a pas grande intensité.

4° Le *ramuri* (fig. 8) a l'aspect d'un sablier très évasé. Deux cônes sont réunis par la pointe, une peau est tendue sur les deux surfaces. Le fût est en bois creux. Des ballettes de fer sont fixées par une ficelle au point de soudure des deux cônes et viennent frapper les membranes lorsque l'instrumentiste agite son tambourin. La sonorité en est grêle.

5° Le *kenggerge*, tambour (fig. 3), est remarquable par ses vastes proportions et le peu de hauteur de la caisse qui ne dépasse pas un pied.

Fixé sur une haute tige maintenue dans un escabeau, le *kenggerge* est placé comme la grosse caisse. Ce tambour rend un son sourd.

La baguette: *tahoor* (fig. 9) — et on n'en emploie qu'une — est comme un archet de contrebasse fixé dans une poignée. Parfois la courbure de la tige est maintenue par un ruban. Au bout de l'archet est adopté un tampon ou rondelle de cuir qui contribue à obtenir des sonorités étouffées.

Les *kenggerge* sont de deux sortes, ne variant que par leurs dimensions et la hauteur de la note donnée.

6° *Houho*, sonnette (fig. 7). Ces sonnettes ont un beau timbre. Elles sont faites en bronze, et parfois très habilement ciselées. La hauteur du son indiffère, et peu importe si les différentes sonnettes employées dans un chœur de lamas s'accordent ou non. Dans certains cas, on tinte d'une façon rythmée, dans d'autres, on agite violemment.

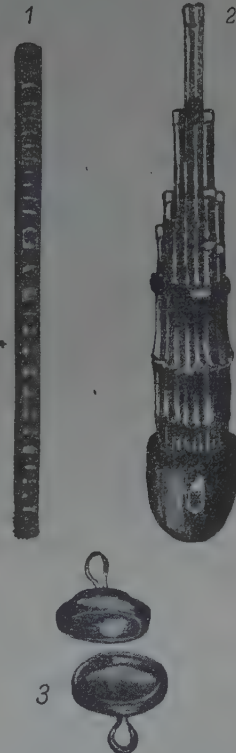
7° *Sen*, les grandes cymbales (fig. 10), ont parfois un mètre de diamètre.

8° *Cang* sont les petites cymbales (p. 392, fig. 2).

9° *Tingšak* (p. 393, fig. 3) sont des cymbales minuscules à bords redressés, de telle façon que, lorsqu'on les frappe l'une contre l'autre, ce ne soient pas les surfaces qui se touchent, mais seulement les bords. Elles rendent un son argentin.

10° Le gong, *harangga*, est le même que le *loûo* des Chinois; la sonorité en est puissante. Son emploi est déterminé à certains cas.

11° Le *pak bišhur* (p. 393, fig. 2) est la *cheng* chinoise, le petit orgue à bouche aux multiples tuyaux de bambou plongés dans un récipient de bois laqué. D'aucuns de ces instruments sont munis d'un bec recourbé au moyen duquel l'instrumentiste aspire l'air; d'autres ont un trou carré sur une petite



1 Flûte traversière: *bišhur*, la *mei* des Chinois, 2 *cheng* chinoise: *pak bišhur*, 3 *tingšak*, minuscules cymbales à rebords.

console servant d'embouchure. La sonorité est claire et a beaucoup de mordant. L'usage du *pak bišhur* dans les lamaseries est très restreint; bon nombre d'entre elles ne possèdent même pas cet instrument.

12° La conque marine, *dung* ou encore *labai* (p. 392, fig. 4), a un son intensément lugubre qui rappelle la hulée du chameau. On en sonne pour certaines pratiques religieuses privées, telles que l'offrande du feu *sang tabiho* devant le *kei-mori* que tout Mongol a devant sa porte.

* * *

Les instruments profanes dont les Mongols se servent pour accompagner leurs chansons à l'unisson ou à l'octave, sont les flûtes, violons, guitare, harpe et *yancin*.

1° La flûte traversière, *bišhur* (p. 393, fig. 1), est la *mei* des Chinois¹. Simple flûte de roseau renforcée de distance en distance par une ligature serrée autour de l'instrument et recouverte d'une bande de couleur noire.

Le son a un «zézalement» produit par une petite membrane collée sur un trou supplémentaire pratiqué en dessous de l'embouchure. Les instrumentistes ne recherchent pas un son perlé, comme nos flûtistes européens, mais suivent la méthode chinoise qui consiste à couler les sons, à les fondre, on cherche à obtenir du «flou», du louré.

2° Le *limbu* est une flûte droite, en cuivre. La lèvre inférieure de l'instrumentiste bouche l'embouchure et la colonne d'air, dirigée par une étroite échancrure, va se briser sur le bord de l'orifice. Le son très doux est identique à celui de la flûte droite en roseau, *tīze* des Chinois. Les Mongols affirment que le *limbu* est de provenance mongole.

3° Les violons. D'aucuns sont achetés aux Chinois, d'autres, d'une forme particulière, semblent être mongols d'origine et se nomment *hur*.

Ce violon mongol assez grand, a le fût rond, et deux cordes en crin tressé.

Il est sûr que cet instrument remonte déjà assez haut, puisqu'en 1289 Argon han de Perse, dans une lettre mongole écrite à Philippe-le-Bel, roi de France, écrivait qu'il la lui faisait remettre par son *hurci*, son musicien, proprement: son joueur de *hur*.

Les Mongols parlent encore d'un célèbre musicien de *Cinggis han* (mort en 1227) qui se nommait *Argason hurci*, Argason le joueur de *hur*.

D'autre part, les Chinois ont un violon nommé: *houei k'in* ou *hou k'in*; le *hou* veut proprement dire: fanon de bœuf, mais le *hou-k'in* se traduit par: violon tartare.

On rencontre encore un assez bon nombre de *hur* aux Urdus; il semble cependant tomber peu à peu en désuétude.

¹ Nous traduisons flûte traversière par *mei* et cela parce que c'est le seul nom sous lequel on la connait ici. LOUIS LALOY: Musique chinoise, p. 64 dit: la flûte traversière dite jadis *tcheû*, se nomme aujourd'hui *tī*. Les PP. COUVREUR et DEBERSE dans leurs dictionnaires l'appellent aussi *tī*. Nos gens appliquent ce nom de *tī* à la flûte droite, en roseau, différent totalement et de forme et de timbre de la flûte *mei*. Comme nous disons plus haut, le *tī* se rapproche du *limbu* mongol.

4° La guitare employée est de même que la flûte *mei* de facture chinoise.

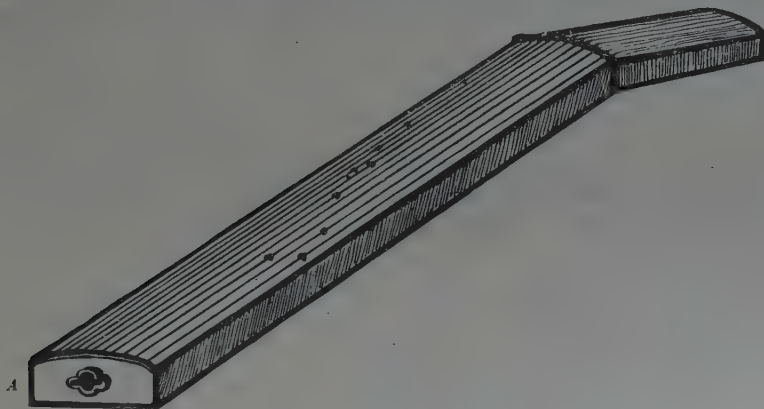
5° La harpe, *yaduga*, a une forme identique à celle que les bonzes chinois emploient, mais ses dimensions sont plus grandes.

Elle peut avoir un mètre soixante de long. C'est une longue caisse dont la table d'harmonie est bombée; à peu près les neuf dixièmes de la longueur sont horizontaux, le reste forme un angle peu prononcé, s'abaissant.

Les cordes, qu'on pince, donnent une belle sonorité, mais l'instrument a ce défaut, que le ton fondamental, donné par une corde à peu près à vide, est trop fort par rapport aux autres cordes dont la longueur est réduite par des chevalets, sur lesquels elles viennent reposer.

Les Mongols prétendent que l'origine mongole du *yaduga* est péremptoire... ce qui n'est pas une preuve sans réplique pour la vérité du fait. Nous leur laissons toute la responsabilité de leur assertion.

6° Le *yancin* est une rudimentaire cythare, la zymbala des Tsiganes, sorte de tablette en trapèze, munie de cordes rangées dans un système analogue



Yaduga.

A. Rose sur le devant de la caisse de résonance.

à celui de nos pianos. Dans nos contrées, on frappe le *yancin* au moyen de baguettes très flexibles et on n'en pince pas les cordes comme sur la *yaduga*.

Cet instrument chinois — et vendu aux Mongols par les Chinois —, qu'on retrouve sous diverses dénominations chez les Bouriates, au Japon, etc., semble d'autant moins être mongol d'origine, que ceux-ci ne possèdent même pas de terme pour le dénommer et que leur *yancin* n'est que la prononciation défectueuse du chinois *yang-k'in*.

* * *

Nous avons dit que les chansons mongoles se transmettent par la tradition orale, et que les lamas se servent d'une **notation** pour leurs sonneries de buccines.

Ce procédé graphique leur vient du Thibet¹. Il est peu compliqué, et n'a de valeur pratique que pour un instrument à sons très limités tel que le *buré*, pour lequel tout équivoque est impossible.

¹ M. PIERRE AUBRY cite un psautier lamaïque (de Lhassa) dans lequel le chant est représenté à l'aide de longs traits sinueux figurant grossièrement les inflexions de la voix. Cet ouvrage

Les sons du *buré* sont *do-fa* et de rare en rare le *fa* basse. Comme il n'y a pas à sortir de là, la manière de noter est facile.

On le fait au moyen d'un trait sinueux qui va de bas en haut pour la note supérieure *do* et de haut en bas pour la note inférieure *fa*:



C'est tout-à-fait rudimentaire, mais cela suffit.

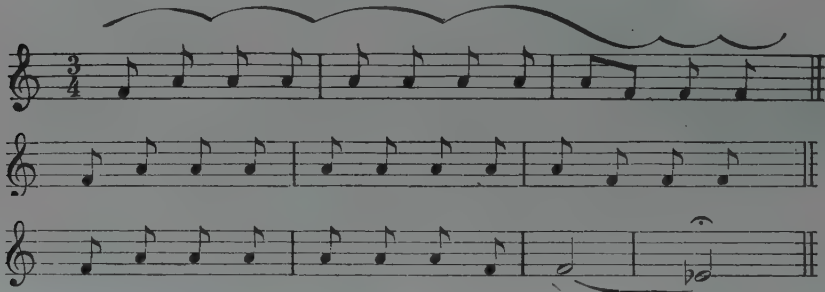
Les longues finales sont notées de la manière suivante:



Or, comme ce n'est qu'aux finales qu'on donne le *fa* basse, toute erreur est impossible. Le trait a d'abord marqué une longue tenue du *do*, s'est abaissé sur une tenue du *fa*, et l'interruption suivie du trait descendant montre suffisamment qu'il faut attaquer le dernier point final sur le *fa* grave.

Le même système s'emploie pour des psalmodies.

Dans ce cas, le graphisme ne trace pas telle ou telle note, mais est un aide-mémoire. Il montre le point exact où le recto tono finit pour amener une terminaison connue. Cette terminaison, les chanteurs la savent de mémoire, elle n'a donc pas besoin d'être notée:



Comme on le voit, c'est un peu comme dans certains livres de plainchant: les psaumes sont connus des chanteurs; les mots sont écrits, une astérisque sépare les deux membres des versets, un accent marque la syllabe sur laquelle il faut faire la médiane musicale, ou la terminaison.

C'est un système analogue employé par les Mongols pour marquer leurs psalmodies. Le signe par lui-même n'a pas de valeur musicale, et n'obtient sa signification que par les paroles qu'il surmonte et qui indiquent où il faut faire la modulation propre à chaque genre de psalmodie.



qui date seulement de trois ou quatre siècles, paraît être une copie relativement récente de textes contemporains des premières notations neumatiques, et même antérieurs à elle.

VINCENT D'INDY: Cours de composition musicale. Premier livre, p. 49, en note.

Malayische Krokodilbeschwörung

beim Fang der Sundagaviale (*Tomistoma schlegeli*, S. MÜLL.) und der Leistenkrokodile (*Crocodilus porosus*, SCHNEID. = *biporcatus*, CUV.);
nebst der Sage über den heiligen See Sumatras.

Von GUSTAV SCHNEIDER, Basel.

Auf Sumatra, jener langgestreckten Insel, die durch den schmalen ruhigen Meeresarm der Malakkastraße, von der gleichnamigen vorgelagerten Halbinsel, und durch die Sundastraße von dem herrlichen Eiland Java getrennt ist, dehnen sich längs der Ostküste jene weiten alluvialen Ebenen aus, wo die stets feucht-heiße Luft infolge der Glut der Äquatorialsonne beständig über dem Boden flimmert und zittert. Infolgedessen ist hier eine wundervolle Treibhausvegetation entstanden, die alles Land mit einer fruchtbaren immergrünen Decke überzogen hat. Von den eigenartigen, wie auf Stelzen stehenden Mangrovenbäumen der Meeresküste, die ein gutes Brennholz liefern, oder den durch ihren schönen pyramidalen Wuchs und fast blattlosen Kronen in die Augen fallenden Kasuarinenwäldchen und den lieblichen Kokospalmenhainen der Strandregion an, zieht sich dieselbe in mannigfaltigsten Arten und Schattierungen von dunkel-, hell-, matt- sowie glänzendgrün bis über die Brackwasserzone hinaus. Diese selbst wird hauptsächlich von der hübschen Nipa-Palme, welche das so vorzügliche Material zum Decken der Dächer und Bekleiden der Hütten, den sogenannten Atap, liefert, beherrscht, um aber dann allmählich in echt tropische, mit Areka, Fächer und anderen Palmensorten, Bambusen, Bananen, Brotfruchtbäumen und ähnlich typischen Pflanzenformen bewachsene Landschaft, oder aber in größere oder kleinere Urwälder überzugehen, die oft von mächtigen Flüssen, deren Quellen in den zentralen Teilen der Insel, der battakschen Hochebene, und den Bergen liegen, durchströmt werden, belebt von buntgefärbten Vögeln und Tieren aller Art.

In dem geheimnisvollen Halbdunkel aber, das diesen Urwäldern hier eigen ist, hält sich der Eingeborne nicht gerne auf, da er solche Wälder mit ständigem Dämmerlicht von allerlei darin hausenden Dämonen bevölkert glaubt. Wenn er dieselben aber doch durchschreiten muß, so sucht er sich die bösen Geister dadurch günstig zu stimmen, daß er in gewissen knorrig und phantastisch aussehenden uralten hohlen Bäumen Opfergaben niederlegt, bestehend aus Sirih, Tabak oder bereits fertig aus Palmblatt gewickelten Zigaretten, nebst einer Handvoll gekochtem Reis etc., in dem Glauben, dadurch nun vor den ihm übelwollenden Geistern geschützt zu sein. Uralt, wie sein Aberglaube, ist dieser Gebrauch. Nie haben es meine eingebornen Begleiter unterlassen, dieses Opfer darzubringen, sobald wir solche Urwaldungen betraten und durchstreiften. Schweigsam schritten sie in denselben dahin, nur ganz selten löste sich ihre Verschlossenheit, indem sie mir flüsternd von diesen oder jenen Wald- und Buschgeistern und ähnlichen Spukgestalten einmal erzählten. Dies gestattete mir dann, einen kurzen Blick in das Seelenleben dieser Leute zu tun, das sonst so schwierig zu ergründen ist, und das, wenn man es mit dem der primitiven Urstämme, wie z. B. dem der Orang Mamma, vergleicht,

seit undenklichen Zeiten fast gleich geblieben zu sein, und sich wohl auch tatsächlich kaum wesentlich verändert zu haben scheint, obgleich altindischer und mohammedanischer Einfluß darauf einwirkten.

Wer nun aber jenes tropische Urwaldmilieu mit seinen so eigenartigen Einwirkungen auf das menschliche Gemüt selbst schon empfunden hat, und also aus Erfahrung kennt, wird darüber gewiß nicht im mindesten erstaunt sein; denn die Bedingungen, unter denen diese abergläubischen Vorstellungen der Eingebornen hier einst entstanden, sind eben bis zum heutigen Tag dieselben geblieben, wenigstens da, wo es auf der Insel noch Urwälder gibt, und sich zugleich oft auch das Rauchen, Brodeln und Beben der noch tätigen Vulkane bemerkbar macht, deren unterirdisches geheimnisvolles Feuer und Schwefeldämpfe sich der Eingeborne ja nur durch Geistermächte zu erklären weiß.

Wir Europäer haben aber gewiß keinen Grund, in stolzer Überlegenheit unserer heutigen Kenntnisse, über diese Anschauungen der Eingebornen zu lächeln, wenn wir uns nur daran erinnern, daß es noch gar nicht so sehr weit zurückliegt, daß der Hexenwahn bei uns an der Tagesordnung war, und sich damals der Aberglaube sogar in seiner finstersten und schrecklichsten Art und Weise breit gemacht hat.

Im ganzen malayischen Archipel ist der Geisterglaube weit verbreitet, und in mannigfaltigster Form anzutreffen. Er findet sich, wie bereits erwähnt, sowohl bei den auf niedrigster Kulturstufe stehenden Urstämmen, wie aber auch noch bei den in kultureller Beziehung höheren mohammedanischen Malayen. Daran hat bei den letzteren selbst die Religion des Islam rein nichts zu ändern vermocht. Die abergläubischen uralten heidnischen Gebräuche wurden von ihnen einfach mit übernommen und beibehalten.

Als Hauptträger und Verbreiter dieses alten Geisterglaubens sind die sogenannten *Kēmëntans* oder *Komantans* (Zauberpriester) und die *Dukuns* (Heilkünstler) zu betrachten. Solche finden sich meist in jeder größeren Ansiedlung und in jedem Dorfe der Eingebornen vor, und nach deren Glauben besitzen allein diese die Gabe, mit den Geistern unter allerlei abergläubischen Zeremonien zu verkehren und, wenn nötig, sie auch bannen zu können. Hauptsächlich besteht deren Tätigkeit im Austreiben der bösen Geister bei Kranken, im Sprechen von Zaubersprüchen beim Aussäen der Reissaat, bei Jagd und Ernte etc. Für einzelne ihrer Geisterbeschwörungen sind aber manchmal auch gewisse Frauen befähigt und können dann dieses Amt versehen. Aber zu den *Kēmëntans Rimau* oder *Harimau* (Tigerbeschwörer) oder den *Dukun-Buaya* (Krokodilbeschwörer) kommen immer nur Männer in Betracht. Da ich nun innerhalb eines Zeitraumes von zwei Jahren während vieler Monate mit mehreren solchen Krokodilbeschwörern in verschiedenen Provinzen Sumatras zusammen gearbeitet, das heißt den Krokodilfang ausgeübt habe, wobei ich manch Interessantes sah und erlebte, und dadurch einen genauen Einblick in ihre eigenartigen Krokodilbeschwörungs-Zeremonien und Fangmethode erhielt, bin ich in der Lage, Neues und kaum genauer Bekanntes darüber zu berichten. Zugleich ist es mir auch möglich, den typischen Zauberspruch, den der *Dukun-Buaya* zur Beschwörung der Krokodilgeister anwendet, im Originaltext faksimiliert und mit genauer Übersetzung zu veröffentlichen.

An Hand meiner diesbezüglichen Notizen gebe ich nun hier eine Schilderung der Sache, wobei ich zugleich auch meine Beobachtungen und Erfahrungen über die im Titel angeführten zwei Krokodilarten wiedergebe, da das eine Thema vom anderen nicht wohl getrennt werden konnte.

Als ich im Oktober 1899 zum erstenmal das direkt unter dem Äquator und in der Mitte der Ostküste von Sumatra liegende Sultanat von Indragiri zu zoologischen Forschungszwecken bereiste und den mächtigen Indragiri-Strom hinauffuhr, fielen mir gleich, als wir dessen Delta bei Brigi Radja passierten, die Massen der Leistenkrokodile auf, die hier der Fischjagd oblagen¹. Und es war für mich höchst interessant, zu beobachten, wie diese Krokodile mit großen Fischen, die sie mit der Schnauze quer erwischt hatten, auftauchten, und nun mit einer ruckartigen starken Kopfbewegung wohl 2 bis 3 m hoch in die Luft schleuderten und sie dann mundgerecht in den senkrecht über dem Wasserspiegel befindlichen geöffneten Rachen zurückfallen ließen, wobei das Zuklappen der Kiefer ein schallendes Geräusch verursachte.

Es gewährte einen hübschen Anblick, die auf diese sonderbare Weise in die Luft geworfenen, jetzt im Sonnenschein schön silbrig oder goldgrün glitzernden Fische und ihr eigenartiges Schicksal zu sehen, ich habe später nie wieder eine solche Beobachtung gemacht. Eine Anzahl Krokodile, darunter stattliche Exemplare von ca. 3 bis 4 m Länge, trieben nebst kleineren gleich einem Baumstamm daher. Dieselben waren wirklich auch erst in der Nähe davon zu unterscheiden; denn gewöhnlich sah man bloß den oberen Teil des Kopfes horizontal auf dem Wasser ruhen, nebst einem kleinen Teil des Rückenpanzers, wobei dann die über dem Wasserspiegel hervorragenden Schuppenreihen leicht mit einem grobrindigen Baumstamm verwechselt werden konnten.

Es waren alles Leistenkrokodile (*Crocodilus porosus*, SCHNEID. = *biporcatus*, Cuv.), die sich im Flußdelta hier herum aufhielten. Es ist dies eine Art, die von Ceylon an bis nach Neuguinea und den Salomons-Inseln verbreitet und als gefährlich überall daselbst bekannt ist.

Obgleich sich diese Krokodilspezies mit Vorliebe in der Nähe des Meeres, besonders dem Mündungsgebiet der Ströme aufhält, da, wo sich das Süßwasser derselben mit der Salzflut des Meeres mischt, sich auch nur dort in größerer Anzahl beisammen findet, so gehen einzelne der Tiere dieser Art doch oft recht weit die Flüsse hinauf. Leistenkrokodile habe ich z. B. acht und zehn Tagereisen weit (in der Luftlinie gemessen ca. 200 km) von der Küste entfernt, im oberen Teil des Indragiri, dem Kwantan-Fluß, angetroffen. In Oberlangkat traf ich solche sogar in dem ziemlich reißenden, im Innern des Landes gelegenen Pohorok-Fluß an. Im Indragiri-Gebiet aber auch in den im Innern liegenden Danaus oder kleinen Binnenseen. Hier aber wie auch in den Flüssen oben, trifft man die Art nie in Massen wie in der Nähe der Meeresküste an, sondern meist nur einzeln oder wenigstens nur in wenigen Exemplaren beisammen. In den Flüssen oben hat überhaupt jedes dieser

¹ Siehe Ergebnisse zoologischer Forschungsreisen in Sumatra. Erster Teil: Säugetiere (*Mammalia*), gesammelt und bearbeitet von GUSTAV SCHNEIDER, Basel, Zoolog. Jahrbücher, Bd. 23, Heft 1, Abt. f. Systematik 1905, p. 26—27.

gewaltigen Reptilien seinen ganz bestimmten Stand- und Ruheplatz, der meist etwa ein bis drei Stunden weit von dem des nächsten entfernt ist. Der Standort befindet sich entweder da, wo die Uferböschung steil und hoch ist, und etwas Gestrüpp als Deckung aufweist, oft auch in nächster Nähe eines Baumes mit ziemlich ausladender schattenspendender Krone, oder auch dicht am Wasser auf einer etwas erhöhten kahlen Sandbank, die dem Tier gestattet, alles, was vorbei kommt, zu überblicken und von weitem wahrzunehmen. Dem aufmerksamen Beobachter fällt auch bald auf, daß die Krokodile an all ihren Ruheplätzen längs der Flußufer stets mit dem Kopf nach dem Wasser zu liegen, nie habe ich eines derselben in einer anderen Stellung daselbst gesehen. Selbst an ihren Rutschspuren auf den Sandbänken konnte ich dies feststellen. Gelang es uns, mit dem Sampan, dem leichten Ruderboot, in die Nähe eines oben am Uferbord liegenden Krokodil zu kommen, so stürzte es sich, sobald es durch das noch so unbedeutende Geräusch des Ruderns aufmerksam wurde, mit einem blitzschnellen Satz kopfüber fast senkrecht in den Fluß, tauchte unter, und kam dann mehrere Stunden nicht mehr an diesen Lagerplatz zurück. Infolge des außerordentlich scharfen Gehöres, das die Krokodile besitzen, bemerkte uns ein solches Reptil trotz größter Vorsicht, die wir bei der Annäherung walten ließen, aber meist schon von weitem, und in diesem Fall glitt es dann sanft und lautlos ins Wasser und verschwand für einige Zeit. Obwohl nun hier oben am Kwantan-Fluß die Krokodile von den Eingebornen nur höchst selten einmal gestört worden sind (dies ist ja nur dann der Fall, wenn sie, wie die Uferbewohner sagen, eine Schuld auf sich geladen haben, sei es, daß sie einen Menschen beim Wassers schöpfen angegriffen, oder, was namentlich nachts geschieht, aus einem vorbeifahrenden Sampan geholt haben, eventuell auch Ziegen, die am Flußufer herumkletterten, mit einem geschickten Schwanzschlag in den Fluß beförderten und verzehrten, dann allerdings wird solches Krokodil, dessen Standort ja jeder Dorfbewohner kennt, zur Strafe geangelt), waren die Krokodile hier nicht leicht für mich anzuschleichen, weil sie sehr scheu waren. Erst nach mehreren vergeblichen Versuchen, gelang es mir, sie von der Landseite aus so zu beschleichen, daß ich sie gut zu Gesicht und Schuß bekam. Aber es glückte mir selbst dann nur wenigemal, und nur mit gut gezielten Genickschüssen, so zu schießen, daß die Tiere nicht mehr die Kraft hatten, ins Wasser zu gehen, sondern am Platze liegen blieben. Derart mit der schweren Kugel meiner Lancaster-Büchse (die ich sonst nur für Dickhäuter verwendete) geschossene Krokodile drehten sich auf den Schuß blitzschnell um, peitschten mit ihrem Schwanz und letzter Kraft noch einigemal den Boden und lagen schließlich auf der Bauchseite verendet da. Beim Wegholen der Beute mußte man aber immer noch vorsichtig sein, da oft ganz unerwartet noch heftige Zuckungen der Schwanzmuskulatur erfolgten, sobald man den Schwanz des Tieres kräftig anfaßte und ihn aufzuheben versuchte.

Denn da ich den Balg oder das Skelett des Krokodils (Dinge, auf die es mir ja ankam) nicht unnötig verletzen wollte, so verzichtete ich darauf, noch einen zweiten Schuß auf die vor mir liegende Beute abzugeben. Da dies aber hie und da doch eigentlich noch nötig gewesen wäre, so fand ich

es für meine Zwecke besser und einfacher, diese riesigen Panzerechsen nicht zu schießen, sondern zu angeln. Ganz besonders als es sich dann für mich darum handelte, die seltene und interessante Krokodilart, den malayischen oder Sundagavial, den ich in den Landseen, im Innern von Indragiri, entdeckt hatte, zu erbeuten. Die genau gleiche Art (*Tomistoma schlegeli*, S. MÜLL.) hatte ich zwar schon in mehreren Exemplaren in verschiedenen anderen Gebieten auf der Ostküste Sumatras, aber immer nur in kleineren Stücken von 2 bis 3 m oder als ganz junge Tierchen erbeutet, während ich nun in den Binnenseen von Indragiri Exemplare von kolossaler Größe bemerkt hatte, deren ich habhaft zu werden wünschte.

Die Jagd mit der Kugelbüchse versprach auch bei diesen Schnabel- oder Zangenkrokodilen schon deshalb keinen Erfolg, weil diese Art eine andere Lebensweise führt wie das Leistenkrokodil, obwohl, was ich hier ausdrücklich hervorheben will, die beiden Krokodilsorten in den Danaus nebeneinander vorkommen. Während nun aber die Leistenkrokodile sich tagsüber oft am Land auf dem Uferrand oder auf Sand- und Schlammhängen aufhalten, um zu schlafen oder sich zu sonnen, scheint sich der malayische Gavial nur im Wasser behaglich zu fühlen, denn nie habe ich denselben außerhalb desselben angetroffen! Selbst in den Danaus, wo die Gaviale doch verhältnismäßig am zahlreichsten vorkommen und wo vorzügliche Lagerungsplätze vorhanden sind, bekam ich sie nur im Wasser zu Gesicht. Mit Vorliebe hielten sich dieselben da auf, wo in den Seen schilfgewächsartige Wasserpflanzen einen etwas sumpfigen Teil bildeten; sie waren aber meist so darin versteckt, daß nur die Schnauzenspitze bis zu den Nasenlöchern, sowie die klaren, hellgraubräunlichen Augen leicht über das Wasser herausragten und sichtbar waren.

Versuche hatten mich überzeugt, daß es zwecklos war, auf so im Wasser daliegende Gaviale zu schießen, da dieselben, selbst wenn sie von der Kugel meiner Büchse tödlich getroffen waren, mir doch verloren gingen, weil sie nach dem Schuß sofort untersanken und spurlos im See verschwanden.

Um sich dieser langschnauzigen Krokodile zu bemächtigen, gab es also kein anderes Mittel, als dieselben zu angeln, wie ich dies schon früher im Laut Tador etc. getan hatte. Da ich an diesem letzteren kleinen Urwaldsee mit einem malayischen Krokodilbeschwörer den Gavialfang betrieben hatte, so beschloß ich nun, es auch hier im Indragiri-Gebiet zu tun. Zu diesem Zwecke wandte ich mich nun an den Radja von Djapura, Ungku-Begab mit Namen, mit der Bitte, mir einen solchen tüchtigen Beschwörer zu besorgen. Der Radja sagte mir hierauf, daß am See von Kota ein berühmter Beschwörer namens Madullah wohne, und er erbot sich, denselben von meinem Wunsche benachrichtigen zu lassen.

Es dauerte aber nach dieser Unterredung des Landesfürsten fast acht Tage bis der Betreffende sich endlich bei mir meldete. Es war ein sehr großer, schlanker, schon älterer Malaye, dessen Kopf mit einer fezzartigen Mütze bedeckt war. Seine Kleidung bestand aus einer Jacke und Hose; über die langjährige Dienstzeit der letzteren konnte keinerlei Zweifel bestehen, wenngleich er über dieselbe bis zur Kniehöhe den üblichen Sarong geschlungen hatte. Als Waffe hatte er nur ein Busch- oder Kappmesser, den sogenannten Parang, im Gürtel stecken.

Ein für einen Malayen ziemlich kräftiger Schnurr- und Kinnbart gab dem sonst hageren Gesicht mit den außerordentlich tiefliegenden Augen etwas eigenartig Verschmitztes; dasselbe nahm aber beim Sprechen einen gutmütigen Ausdruck an. Schon seine auffallend dunkelbraune Hautfarbe verriet mir, daß seine Hauptbeschäftigung jedenfalls das Fischen sein müsse, was er mir dann auch bestätigte¹.

Es ist durchaus nicht malayische Art, gleich die Sache zu besprechen, weswegen man hergekommen ist, und auch Madullah machte davon keine Ausnahme. Erst nachdem er längere Zeit über allerlei geredet hatte, kam er auf den eigentlichen Zweck seines Besuches zu sprechen. Er sagte dann folgendes zu mir:

„Der Radja von Djapura hat mir von deinem Wunsche Mitteilung gemacht, aber, Herr, so gerne ich dir behilflich sein möchte, Krokodile zu fangen, so habe ich doch Bedenken, es zu tun. Es ist wohl richtig, wie man dir gesagt, daß ich den Krokodilgeist beschwören kann, damit die Buayas den Köder annehmen und so gefangen werden, doch bisher habe ich immer nur diejenigen Krokodile geangelt, die Schuld auf sich geladen hatten, indem sie Menschen von uns geraubt und darum mit dem Tode bestraft werden mußten. Jetzt aber Herr hat sich kein in unserer Nähe hausendes Krokodil dieses Verbrechens schuldig gemacht; ich würde mir daher den Zorn des Krokodilgeistes und meiner sämtlichen Krokodilverwandten zuziehen, wenn ich nun so schuldlose Buayas fangen würde.“

Darauf erwiderte ich ihm: „Es liegt mir gar nicht viel an der Krokodilart, die Menschen frißt; diese Sorte kann ich mir leicht ohne deine Hilfe verschaffen, indem ich sie einfach schieße. Aber ich wünsche die langschnauzige Sorte, welche man hier *Buaya julong-julong* nennt² und welche ich im Danau Baru schon gesehen habe. Diese kannst und darfst du doch gewiß für mich fangen, ich werde dich für deine Mühe gerne recht gut entschädigen, ganz besonders, wenn es dir gelingen sollte, die ganz großen Exemplare zu erbeuten.“

Hierauf sagte er mir, dies seien auch Krokodile, mit denen er verwandt sei. „Doch kann ich dir“, so fuhr er fort, „unter der Bedingung helfen, dieselben zu fangen, wenn du mir ausdrücklich die Erlaubnis gibst, deine eigenen Verwandten, welche du ja auch unter den Buayas hast, zu angeln, und du allein die ganze Verantwortung für alle Folgen übernehmen willst, die daraus entstehen und die bestimmt schlimm für dich sein werden. Ich rate dir aber im guten ab, überlege es wohl, was du tun willst.“ Lachend sagte ich darauf zu Madullah: „Meinetwegen kannst du gleich alle meine *Sudara-Buaya* (Krokodilverwandten) fangen, je mehr, je lieber, und sollten sie dadurch wirklich erzürnt und böse werden, so laß dies nur meine Sache sein, ich will dir gerne bestätigen, daß du sie ja nur auf mein ausdrückliches Verlangen gefangen hast und dich also keinerlei Schuld dafür trifft.“

¹ Siehe Tafel: Der Krokodilbeschwörer Madullah mit Fangleine und Angel.

² Am Laut Tador wurden mir die Gaviale mit *Buaya Sonnei* bezeichnet; der Name *Buaya jingjulong*, der im neuen BREHM dafür angeführt wird, dürfte wahrscheinlich der Lokalname der Malayen Malakkas dafür sein.



Anthropos X—XI.

Der Krokodilbeschwörer Madullah mit Fangschlinge
und Angel.



Anthropos X—XI.

Auf der Krokodiljagd im Pandanusgestrüppe des Danau Kota.

Auf dies hin erklärte sich der Krokodilbeschwörer zu meiner Freude endlich bereit, die Sache zu übernehmen und alles Nötige für den Fang der Gavia vorzubereiten. Nach zwei Tagen wolle er sich mit der Fangschlinge direkt früh morgens nach Sonnenaufgang am Danau-Baru einfinden, ich aber solle bis dahin einen Affen oder größeren Vogel schießen, den er dann als Lockspeise für die *Buaya julong-julong* verwenden wolle.

Aus den Antworten des Krokodilbeschwörers ersieht man deutlich, welche abergläubische Vorstellungen und Verwandtschaftsideen die Malaien über die Krokodile haben. Dieselben stammen wohl noch aus jenem früheren Zeitalter her, da ein Hindureich auf Sumatra existiert hat; denn unzweifelhaft scheinen mir dabei alte hinduistische Überlieferungen und Einflüsse die Hauptrolle zu spielen.

Aber daß diese Reptilien auch bei den Eingebornen Afrikas und anderer Gebiete ähnliche abergläubische Ansichten hervorgerufen haben, ist bekannt; ich will nur einige erwähnen. So wissen wir, daß noch heutigen Tages bei einigen Negerstämmen des oberen Nilgebietes z. B. der Glaube herrscht, daß im Krokodil und der Hyäne die bösen Geister hausen, die guten dagegen im Rinde, das daher bei ihnen nie geschlachtet wird.

Von den Sakalavas Madagaskars ist mir bekannt, daß sie den Glauben haben, daß, wer ein Krokodil tötet, sicher selbst keines natürlichen Todes stirbt, sondern auch getötet werden wird.

Und von den Hovas sagt RATZEL in seiner Völkerkunde S. 521—522: „Abergläubische Gebräuche, die mit dem Wasser zusammenhängen, führen zum Teil offenbar auf die das Wasser bewohnenden Krokodile zurück. Wer einen Speer am Wasser schüttelt, war von der Rache der Krokodile bedroht, noch mehr, wer Unreinigkeiten in den Fluß warf. Die Antankarana in Nordmadagaskar glauben, daß die Seelen ihrer Häuptlinge in den Krokodilen weiterleben, während die Seelen Niedriggeborner in andere Tiere fahren. Daher werden Krokodile so wenig wie möglich belästigt. Verliert ein Mensch sein Leben durch ein Krokodil, so warnt man diese Tiere, es nicht wieder zu tun, oder versöhnt sogar ihren Zorn, den man fürchtet.“

Auch von einem Stamm Deutsch-Neuguineas, den Jabim, wird berichtet, daß sie die Krokodile nicht töten, weil sie glauben, die Seelen der Verstorbenen wohnen in denselben.

Wenn schon nun im allgemeinen der Malaye Krokodile nicht geradezu als heilig verehrt, wie es noch heute in gewissen Teilen Indiens und auch bei den Joloffen Senegambiens geschieht, wo Krokodile sogar in Teichen gehalten und das Fangen und Töten derselben schwer bestraft wird (gilt es doch bekanntlich dem Hindu als sein höchstes Glück, wenn sein Leichnam von Krokodilen verzehrt wird, und ist doch der Gangesgavial dem indischen Gott Wischnu geheiligt), so wird den Krokodilen durch die Malaien immerhin doch

¹ Diese letztere Anschauung deckt sich vollkommen mit denen der Malaien, wie aus meinen Mitteilungen weiter unten ersichtlich ist. Da die Hovas ein Stamm malayischen Ursprungs sind, so wird diese Analogie um so erklärlicher. Bei dem gänzlichen Mangel gefährlicher anderer Tiere auf Madagaskar, darf man sich auch nicht wundern, daß das Krokodil aber auch bei den übrigen Bewohnern der Insel Furcht, und, damit verbunden, abergläubische Ansichten erweckt hat.

auch eine gewisse Verehrung zuteil. Höchstwahrscheinlich spielt hierbei die Furcht vor den Ahnengeistern mit, ist wohl überhaupt die Ursache davon. Ohne zwingenden Grund wird deshalb kein Malaye diese Panzerechsen belästigen. Ja, er nimmt sogar oft gewisse Rücksichten auf dieselben, indem er z. B. vermeidet, in der Nähe derselben Schmutz in das Wasser zu schütten oder es sonstwie zu verunreinigen, weil er glaubt, die Krokodile dadurch zu beleidigen.

Auf anderen Inseln des Archipels geht diese Rücksichtnahme manchmal so weit, „daß sie, wie uns nach den Erzählungen von Eingebornen durch EDUARD v. MARTENS bekannt ist, das Krokodil, das in ihrer Nähe haust und ihr Kind verschlungen hat, nicht nur nicht verfolgen, sondern heilig halten, in dem Glauben, die Seele eines ihrer Vorfahren wohne in ihm und habe gleichsam ein Recht, den Enkel zu sich zu nehmen¹.“

Auf der Ostküste von Sumatra ist aber gerade das Gegenteil davon zutreffend; denn dort wird, wie ich aus Erfahrung weiß, jedes Krokodil, das Menschen angefallen oder sich durch sonstige Räubereien lästig macht, zur Strafe sofort geangelt und dann unter Verwünschungen, Lanzenstichen und Schlagmesserhieben getötet.

ANDERSON berichtet uns zwar von einem riesigen Leistenkrokodil, das er in einem Flusse Sumatras gesehen, das regelmäßig mit Fischköpfen gefüttert wurde und infolge der guten Behandlung so zahm geworden sei, daß es seinen Verehrern gestattet habe, seinen Leib zu berühren. Dies ist aber doch nur ein ganz vereinzelter Ausnahmefall; denn sonst fällt es auf der Ostküste der Insel wenigstens keinem Eingebornen ein, diese riesigen Reptilien zu füttern. Man läßt sie einfach in Ruhe, solange sie nicht schädigend auftreten; begehen sie aber Räubereien, welche den Eingebornen Schaden verursachen, so bedient man sich eben des *Dukun-Buaya*.

Auf Java hingegen sollen nach RATZEL die Krokodile nahezu gehegt werden: „Man bringt ihnen Opfer, wie z. B. die Placenta bekröpft auf einem kleinen Floß ihnen dargebracht wird. Ehe ein Krokodil getötet wird, hält man ihm oft lange Reden, um ihm den Tod mit Schmeicheleien zu versüßen.“

Wie mir aber bei meiner Reise durch Java bekannt wurde, werden die Krokodile bei Menschenraub auch durch Krokodilbeschwörer unter allerlei Zeremonien abergläubischer Art geangelt, wobei man den Köder mit der darin versteckten Angel und Leine mit Schwimmer auf einem kleinen floßartigen Gestell den Fluß hinabtreiben läßt.

Den *Dukun-Buaya* sind die Lieblingsplätze und Aufenthaltsorte im Wasser und zu Land, wo sich Krokodile zu bestimmten Tageszeiten aufhalten oder in der Dämmerungszeit und nachts auf Beute lauern, wohl bekannt. Gestützt nun auf die genaue Kenntnis der Gewohnheiten der in der Nähe der Dörfer befindlichen, sich in den Flüssen oder Binnenseen aufhaltenden Buayas, fällt es dem Krokodilbeschwörer nicht schwer, das richtige Krokodil, das den Angriff ausgeführt hat, ausfindig zu machen, sofern er nur den Platz bezeichnet bekommt, wo das Unglück passierte, wenn das Reptil z. B. einen Menschen beim Wasserholen, Baden oder aus dem Boot,

¹ Aus der preußischen Expedition nach Ostasien, Zoolog., T. 1, S. 278.

was öfters vorkommt, weggeschnappt hat. Der Krokodilbeschwörer weiß eben ganz genau, daß in diesem Revier nur dies oder jenes Exemplar als Missetäter in Betracht kommen kann! So mystisch dies dem Uneingeweihten oft erscheinen mag, daß es dem *Dukun-Buaya* tatsächlich gelingt, das wirklich schuldige Tier zu fangen (was ja meist noch an gewissen Überresten des Opfers, z. B. Ringen oder anderem Schmuck oder Haarresten, die man im Magen des Tieres vorfindet, überzeugend nachgewiesen werden kann), so erklärlich ist dies für den mit diesen Verhältnissen Vertrauten.

An der Gefährlichkeit der Leistenkrokodile ist nicht zu zweifeln, es verlieren durch sie mehr Menschen das Leben, als man vermutet und erfährt. Ich selbst habe in Pagurawan einen jungen Malayen gesehen, dem beim Wasserschöpfen ein Arm von einem solchen Krokodil oberhalb des Ellbogens abgerissen worden war, und in jener Gegend wurden mir zur Zeit meines Aufenthaltes dort selbst mehrere Fälle bekannt, wo Eingeborne von Krokodilen angegriffen und gefressen worden sind. In der Landschaft von Tandjong Kassau in der Provinz Batu Bahra sah ich einmal zufällig an einem badenden älteren Malayen furchtbare Bißnarben, die derselbe oberhalb der Hüfte auf dem Rücken und der Brust aufwies, und die, wie er mir dann auf mein Befragen erklärte, von den Zähnen eines großen Krokodiles herrührten. Wie mir der Betreffende sagte, waren sie zu dritt in einem Sampan bei einbrechender Nacht den Tandjong-Fluß aufwärts gefahren; auf einmal sei er dabei von einem Krokodil mit der Schnauze gepackt und in den Fluß gezogen worden; nur dadurch, daß sein Freund sofort ins Wasser gesprungen und dem Tier nach den Augen gegriffen und sie eingedrückt habe, sei er von dem Tier losgelassen und gerettet worden. Doch habe er noch viele Jahre mit den dabei erhaltenden Bißwunden zu tun gehabt, da dieselben nie recht zuheilen wollten. Die auf beiden Körperseiten des Mannes befindlichen Narben demonstrierten mir seine Aussagen aufs deutlichste. Ich habe später dann nur sehr bedauert, daß ich damals nicht daran gedacht habe, den Mann mit seinen Narben zu photographieren; denn solche Dinge sollte man, wenn sich Gelegenheit bietet, unbedingt im Bilde festzuhalten suchen.

Im Sultanat Indragiri wurde mir während meiner Anwesenheit daselbst eines Tages mitgeteilt, daß tags zuvor ein Sampan mit drei Eingebornen durch ein Krokodil zum Umschlagen gebracht worden sei, wobei sämtliche Insassen ihr Leben verloren hätten. Denn da der Indragiri-Fluß gerade Hochwasser gehabt hat, sind zwei der Leute ertrunken, der dritte dagegen ist dem Krokodil, das den Angriff ausgeführt hatte, zum Opfer gefallen. Bei diesem Anlaß wurden mir noch einige ähnliche Fälle von den Uferbewohnern erzählt, welche sich in den letzten Jahren hier zugetragen hatten. Meist sind es diejenigen Bootsleute, die hinten im Schiffchen sitzen und das Steuer führen, die der Gefahr, von einem Krokodil weggeschnappt zu werden, am ehesten ausgesetzt sind; aber auch in der Mitte solcher Ruderboote befindliche Personen sind schon dem gleichen Schicksal verfallen. Bisweilen kommt es, wie im oben angeführten Falle, vor, daß das Krokodil einen so leichten Sampan mit Schwanzschlägen zertrümmert oder wenigstens zum Kentern bringt, und sich dann im Wasser sein Opfer sucht. Wie mir alle Eingebornen,

mit denen ich mich über die Sache unterhalten habe, versicherten; erfolgen die Angriffe des Krokodils meist derart rasch und fast lautlos, daß man dem Opfer nur höchst selten noch Hilfe leisten kann. Alle bezeichneten es stets als einen außergewöhnlichen Zufall, wenn es hie und da einmal gelingt, dem Reptil seine Beute zu entreißen. Ein Krokodil, das sein Opfer einmal gefaßt hat, läßt es selbst dann nicht los, wenn man ihm mit Parang oder sonstiger Waffe auch direkt auf den Kopf schlägt. Es müsse schon ein wuchtiger Hieb ins Genick oder direkt über die Augen sein, um dies zu erreichen; gewöhnlich sei es aber dazu viel spät, da das Opfer gleich unter Wasser gezogen wird; und sich selten noch wehren könne. Nur dann, so sagten mir die Malayen, wenn dem Krokodil die Beute zu schwer und groß ist, oder es sie ungeschickt gefaßt hat, käme es vor, daß solch ein Opfer noch gerettet werden könne. Es ist mir genau bekannt, daß die Krokodile oft auch ihren Schwanz benützen, um Hunde oder Ziegen, die sich etwa einmal verleiten lassen, am Uferrand solcher Flüsse herumzulaufen, mit einem wohlgezielten Schwanzschlag in den Fluß zu peitschen, um sie so in ihre Gewalt zu bekommen. Die Hunde der Eingebornen sind aber dort sehr vorsichtig, und meiden im allgemeinen instinktiv solch gefährvolle Spaziergänge, auch sieht man die Hunde nie etwa ihren Durst an von Krokodilen bewohnten Gewässern stillen.

Nach diesen einleitenden, etwas über die allgemeinen Verhältnisse orientierenden Ausführungen gehe ich nun zur Schilderung dieses Fanges der *Buaya*, wie die Krokodile auf malayisch heißen, auch *Buwaya*, über. Etwas unterhalb des Malayen-Kampung (= Dorf) von Djapura befindet sich auf der linken Seite des Indragiri-Stromes, fast gegenüber dem Blindassan-Fluß, der zu dem See von Kota führt, ein kleineres, aber langgestrecktes Danau, von ziemlich sumpfiger Beschaffenheit. Dasselbe *Danau-Baru* („Neuer See“ genannt) ist zwar ganz unbewohnt, doch wird es hie und da von eingebornen Fischern besucht, denn es bildet für sie einen ergiebigen Fangplatz, der viele Sorten schmackhaftester Eß- und anderer Fische enthält¹. Dieses Danau steht durch einen am Eingang breiteren, allmählich aber sich etwas verjüngenden Wasserarm mit dem Hauptfluß, dem Indragiri, in Verbindung; daher schwellt es in der Regenzeit, wenn derselbe viel Wasser hat, stark an, ist in der Trockenzeit dagegen, wenn auch nicht gerade dem Austrocknen nahe, so doch nur mit einem niedrigen Wasserstand versehen. Daher treten um diese Jahreszeit besonders zahlreiche größere oder kleinere Schlammbanken auf, seichte und tiefere Buchten wechseln mit einander ab, eingefast von Schilfgräsern aller Art. Dazwischen erheben sich oft auch Gruppen der so eigenartig auf ihren Stelzwurzeln stehenden Pandanazeen, die ihre schwertförmigen Blätter büschelweise hoch in die Luft emporstrecken, oder teilweise vom Wind geknickt, malerisch zerzaust, herunterhängen lassen. Immergrüne lorbeerartige Bäume zogen sich hinter den Ufern und längs derselben hin, meist überzogen von Rotangschlingpalmen, welche ihre prächtigen Wedel im Sonnenlichte badeten. Dazwischen zog manchmal auch ein weißrindiger hoher Baum mit mächtigen

¹ Wer sich für die Arten interessiert, den verweise ich auf: Fische von Sumatra, gesammelt von G. SCHNEIDER, von Dr. WALTER VOLZ. Rev. Suisse de Zool., Taf. 12, fasc. 2, 1904.

Bretterwurzeln unsere Blicke auf sich, es ist eine *Alstonia*-Spezies, aus der die Malayen die zähen Griffe ihrer Äxte und anderes Handwerkzeug schnitzen. Gegen die heiße Mittagszeit spiegelte sich die ganze Ufervegetation im Wasserspiegel des Sees in hübschester Weise wieder. Infolge des dunklen schlammigen Seebodens sieht das Wasser zwar fast schwarz aus, erwies sich aber bei näherer Untersuchung doch als ziemlich klar. Eine Unmenge Maler- und Entenmuscheln, auch eine auffallend große Körbchenmuschel (*Corbicula Gustaviana*, nov. sp. v. MARTENS) etc. leben auf den erwähnten Schlammhängen. Diese Arten haben sich fast alle als unbekannt erwiesen¹. Die lagunenartigen, mit Schilfgräsern bestandenen Stellen wimmelten von Fischen und boten den zahlreich im Danau-Baru lebenden Gavialen reiche Nahrung.

An diesen kleinen Binnenseen fand ich mich nun mit meinem malayischen Diener zur verabredeten Zeit früh morgens ein, wir begegneten aber schon bei der Einfahrt in denselben dem Kahn mit dem Krokodilbeschwörer Madullah. Gemeinschaftlich setzten wir daher die Fahrt fort, und ich stieg sogar, um mich mit ihm besser unterhalten zu können, in sein Boot über und ließ das meinige langsam durch meinen Diener hinterher rudern.

Wir fuhren gemächlich längs des linken Seeufers hin, den Schlammhängen entlang; da, wo eine solche allmählich gegen die Uferböschung anstieg, machte der *Dukun-Buaya* halt und sagte, ich solle nun hier aussteigen. Er selbst raffte dann die am Boden des Schiffchens liegende Fangschlinge zusammen und betrat ebenfalls die Stelle am Ufer. Die Fangschlinge, die ich jetzt genauer betrachtete, bestand aus einem kleinfingerdicken, äußerst zähen, aber geschmeidigen Rotang von ca. 15 m Länge, dessen vorderer Teil noch mit einem 2½ m langen, sehr flach geflochtenem Bastseilstück versehen war, an das er jetzt die eiserne große, in drei starke Widerhaken auslaufende Angel, die ich ihm zur Verfügung gestellt hatte, gut mit Rotang befestigte². Diese Angel wurde dann von Madullah ganz in den Körper des Nashornvogels (*Buceros rhinoceros*), den ich tags zuvor geschossen und als Lockspeise bestimmt hatte, gestoßen und zudem noch mit den zurückgebogenen Schwanzfedern des Vogels so überdeckt und mit Rotang zusammengeschnürt, nebst den Flügeln, daß äußerlich rein nichts von der eisernen Angel bemerkbar war und dieselbe sehr fest in dem Vogelkörper saß. Nur das mit der Angel in Verbindung stehende flache Bastseil ragte aus dem Becken des Vogels hervor. Daran hängend wurde nun der bereits stark nach Aas riechende Köder gut einen halben Meter über dem Wasserspiegel an einem Baumgabelzweig so befestigt, daß die dahinter anschließende Rotangschlinge, wenn nur leicht daran gezogen wurde, gut ablief, und nirgends Widerstand fand. Am Ende der Leine befestigte der Krokodilbeschwörer schließlich noch einen hellen, fast weißbrindigen, aus leichtem Holz bestehenden Block von ca. 30 cm Länge und 10 cm Dicke, der als Schwimmer dienen sollte, und den man seiner hellen Farbe wegen schon von weitem sehen mußte. Daraufhin brachte er oberhalb der Lockspeise am gleichen Raum noch sieben lange, aus frischen Pisang-

¹ Siehe E. v. MARTENS, Über Land- und Süßwasserschnecken aus Sumatra, gesammelt von G. SCHNEIDER, Nachrichtenblatt d. malakazool. Ges. Nr. 182, S. 3—18.

² Siehe Tafel; Der Krokodilbeschwörer Madullah usw.

blättern geschnittene Streifen an. Diese Fransen hatten, wie er mir sagte, die Bedeutung, eventuelle böse Geister, welche den Zauberspruch beeinträchtigen konnten, abzuhalten. Als sämtliche Fransen aufgehängt, und damit nun die letzten Vorbereitungen für die vorzunehmende Krokodilbeschwörung beendet waren, ersuchte mich der *Dukun-Buaya*, den Platz am Land zu verlassen und ins Boot zu gehen. Er selbst stieg jetzt gleichfalls in seinen Sampan und fuhr damit ungefähr 10 m vom Ufer weg in den See hinaus, und zwar so, daß er sich genau gegenüber der Lockspeise mit der Fangvorrichtung befand. Dann machte er halt und sprach nun, aufrecht im Schiffchen stehend, mit weithin schallender Stimme seinen Beschwörungsspruch nach der Seefläche und nicht gegen das Land hin.

Im Originaltext lautet derselbe wie folgt:

اورغ ملايو فقهون زهيمباوان فماتع اومفان بواج دتبع سوعجي اند ايريه جافورا -

سوع مائف سوع مائف . فوتيه دداهيم بالانغ . جمنفوت كيريس اديق مهاي جع سبواه بولت .
كلوتيدو انكوجمنفوت . انكوجكولونانده بويون . كيميل فانده ايكور . كراضا و تيمفونانده رونفوت .
كلوتيدو ديمكان ايكور بونتل مسر -

Beschwörungsspruch beim Auswerfen von Aas zum Fang der Krokodile im Gebrauch bei den Malayen des Indragiri-Flusses bei Djapura.

Orang Malayu pengatahuan himbawan memasang umpan buaya di tebing Sungei Idragiri Djapura.

Sang gaga sang gagai, putih dada, hitam belakang, djemput kiriman adik membatjang sebeah bulat, kalau tidak engkau djemput, ankau kelulu patah njongjong, hehilir patah ikur herantau timpa tanah runtuh, ketelok di makan ikan buntal besar.

Heiliger Gaga, heiliger Gagai¹, weiß an der Brust, schwarz am Rücken, nimm, was ich schicke, eine runde Ambatjanfrucht; wenn du diese nicht annimmst, wirst du deine Schnauze zerbrechen, wenn du den Fluß aufwärts gehst; den Schwanz zerschlagen, wenn du mit der Strömung schwimmst; mit Erde bedeckt werden, wenn du das Ufer erkletterst, und durch einen großen *Buntal*-Fisch² verschlungen werden, sofern du in einer Bucht deine Zuflucht suchest³.

¹ *Gaga* und *Gagai* = Geister, die mit den Krokodilen verwandt sind.

² *Buntal*, eine Fischart mit papageischnabelförmigem Gebiß, welche die Eigenschaft besitzt, sich so mit Luft füllen zu können, daß sie Kugelgestalt annimmt. Die *Buntal*-Fische, von denen man in Sumatra allein zwölf verschiedene Sorten kennt, sind von den Eingebornen gefürchtet, da sie ihnen während des Badens oft kreisrunde Stücke Fleisch aus dem Körper beißen und so äußerst schmerzhaft Wunden verursachen, die, wie ich an meinem eigenen Körper erfahren habe, nur schwer heilen. Es sind *Tedrodon*-Arten, und die Spezies, die bei meinem Fall in Betracht kam, stellte sich als *Tedrodon palembangensis*, BLKR., heraus. Keine derselben erreicht aber besondere Größe, es sind im Gegenteil meist nur Arten, die 20 bis 30 cm Länge selten überschreiten; wie man aber aus der Beschwörungsformel ersieht, wird dem *Buntal* im Geisterglauben der Malayen eine solche Größe zugeschrieben, daß er imstande ist, ein erwachsenes Krokodil zu verschlingen.

³ Herrn Resident BREEDVELDT-BOER, welcher als damaliger Beamter des Sultanats von Indragiri die Liebenswürdigkeit gehabt hat, mir die Beschwörungsformel in der Urschrift schreiben zu lassen, so daß ich dieselbe so exakt bringen kann, sage ich an dieser Stelle nochmals meinen verbindlichsten und besten Dank.

Ich muß erwähnen, daß der alte Krokodilbeschwörer Madullah seinen Beschwörungsspruch dermaßen feierlich in den See hinausrief, daß ich völlig überzeugt wurde, daß er selbst aufrichtig an die Wirkung desselben glaubte. Wiederholt hat er mir auch gesagt, daß es ganz ausgeschlossen sei, ohne diesen Spruch an die Krokodilgeister ein Krokodil zu fangen, es sei ganz unnütz, nur den Versuch dazu machen zu wollen, man würde nur die Geister beleidigen. Fügte er doch auch, um die Krokodilgeister gewissermaßen zu versöhnen, am Ende seines Spruches noch folgende Worte bei: „Wenn du den Köder verschluckst, so sollen alle deine Verwandten, und wären es so viele Tausend, als es Bäume im Wald gibt, am Leben bleiben.“

Nachdem Madullah mit seiner Zauberzeremonie fertig war, begaben wir uns per Boot gegen den Eingang zum Danau fahrend in der Nähe dort ans Ufer und warteten hier zwei Stunden, die ich dazu benützte, um nach Landschnecken Umschau zu halten. Denn nach der Ansicht des Krokodilzauberers würde der Geruch der Lockspeise das Krokodil von weitem herbeilocken, so daß es am richtigsten sei, in der Nähe zu bleiben, um dasselbe dann gleich in Empfang nehmen zu können. Als wir uns dann nach etwa zwei Stunden der Stelle, wo unsere Fangvorrichtung angebracht war, näherten, sah ich mit Freude, daß die Lockspeise verschwunden und auch weit und breit keine Fangleine mehr zu sehen war. Das Tier schien also angebissen zu haben, und nun hieß es, die Leine mit dem Schwimmer zu suchen. Auf Anraten des Madullah stieg ich mit meinem Diener in sein Boot zu ihm, und das meinige versteckten wir am Ufer; dann fuhren wir zusammen alle Buchten und kanalartigen Erweiterungen des Danau ab, bis wir nach halbstündigem Suchen den Schwimmer im dichtesten Schilf und in Sumpfgewächsen auffanden.

Mein Diener saß am Steuer, ich in der Mitte und der Zauberer vorn im Boot. Letzterer hob nun zuerst den Schwimmer aus dem Wasser und fing an, die Leine einzuholen, was anfänglich nicht leicht war, da sie, labyrinthförmig verteilt, zwischen den Wasserpflanzen steckte. Nachdem dieselbe etwas über die Hälfte aufgewickelt in unserem Sampan lag, gab's auf einmal einen gewaltigen Ruck, und nun ersuchte mich Madullah, die Leine ebenfalls zu fassen und so zu halten, daß dieselbe immerhin noch etwas ablaufen konnte. Nach der Kraftanstrengung zu schließen, die das Tier machte, um in die Tiefe des Sees zu kommen, mußte es eine ganz ansehnliche Größe haben; wir konnten nur noch mit größter Mühe die Leine halten, und als mir der Krokodilbeschwörer zurief, ich solle dieselbe loslassen, war mir dies absolut unmöglich, da das Krokodil so heftig daran zog, daß es unser Boot pfeilschnell gegen die Mitte des Sees zu schleppte und dasselbe in Gefahr kam, umzuschlagen. Als es mir dann endlich gelang, die Rotangleine loszulassen, waren wir bereits in der Mitte des Sees angelangt, und als Folge davon hatte ich einen blutunterlaufenen Streifen quer über den Handteller der rechten Hand, der mich noch lange Zeit schmerzte. Madullah gab aber immer noch Leine aus, bis das Ziehen schwächer und schwächer wurde. Dann zogen wir wieder mit vereinten Kräften vorsichtig an, und jetzt kam auf einmal die lange Schnauze eines mächtigen Gavials zum Vorschein, die zwar noch in einer Tiefe von etwa 3 m schwebte, aber allmählich wurde der ganze Kopf des

Tieres sichtbar und schließlich auch der Körper, doch mit aller unserer Kraft konnten wir den Kopf des Tieres nicht bis an unseren Bootsrand hinauf bekommen. Aber plötzlich gab's einen Ruck, und die Lockspeise mit der Angel kam ohne das Schnabelkrokodil aus der Tiefe des Wassers, nur noch einige Luftblasen, die daraufhin an die Oberfläche des Wassers stiegen, zeigten uns die Stelle an, wo es verschwunden war.

Die Enttäuschung für mich war groß, und ich ärgerte mich, daß ich keinen Gebrauch von meiner Flinte gemacht hatte, als es so schön sichtbar an der Angel gehangen war. Madullah sagte nun ganz ruhig, der Köder ist eben noch nicht tief genug im Magen des Tieres gewesen, darum sei derselbe bei unserem kräftigen Ziehen herausgerissen worden, wir könnten aber dieselbe Lockspeise mit der Angel nochmals benützen, es sei sicher, daß wir die *Buaya julong-julong* damit fangen würden. Ich drückte zwar meine großen Zweifel aus, daß sich das Tier nach den schlimmen Erfahrungen, die es soeben gemacht hatte, nochmals verleiten lasse, den Köder zu verschlucken.

Doch bewahrheitete sich die Sache; denn es passierte uns am selben Tage, daß der Gavial nochmals an denselben Köder ging, und zwar an genau der gleichen Stelle wie das erstemal. Als wir diesmal dazu kamen, sahen wir den Schwimmer mit der Leine aber erst wenige Meter vom Ufer entfernt auf dem Wasser treiben, und obwohl nun Madullah abriet, jetzt schon die Leine einzuholen, so konnte ich doch nicht widerstehen, es sofort zu tun, denn mein Naturforscherherz konnte es nicht erwarten, das stattliche Tier in meinem Besitz zu sehen. Behutsam fingen wir deshalb an, die Leine einzuziehen. Anfangs ging dies auch ganz gut, aber kaum verspürten wir Gegenzug, so ließ derselbe plötzlich nach, und was Madullah vermutet hatte, war geschehen, wir brachten nur die Lockspeise mit der Angel wieder an die Oberfläche des Wassers. Der Krokodilbeschwörer sagte hierauf bloß, er habe es ja gewußt, daß das Krokodil den Köder kaum recht verschluckt gehabt habe und deshalb losgerissen sei, es bleibe nun nichts anderes übrig als die Lockspeise frisch zu binden und aufs neue dort aufzuhängen, aber vor Nacht würde das Tier nicht wieder anbeißen. Nachdem er die Angel wieder hergerichtet und seinen Beschwörungsspruch nochmals hergesagt hatte, kehrten wir nach Djapura zurück.

Am nächsten Morgen, es war noch nicht 7 Uhr, fuhren wir aber zusammen wieder in dem Danau-Baru ein, ich in höchster Spannung, ob der Gavial wirklich nochmals an die Lockspeise gegangen sei. Als wir uns der Stelle näherten, sah ich schon von weitem, daß dies der Fall zu sein schien, und wirklich war der Köder samt der Leine verschwunden. Nun ging das Suchen an, und diesmal gebrauchten wir mehr als eine Stunde, bis wir dieselbe auffanden, wiederum war sie von dem Tier in einen dicht mit Sumpfpflanzen bewachsenen Teil des Danau geschleppt worden. Nachdem wir nun mit aller Vorsicht die Fangleine bis auf ca. 5 bis 6 m eingeholt hatten und dann den Widerstand des in der Tiefe am Boden liegenden Tieres spürten, gab Madullah rasch wieder etwas Leine aus, und nun wurde dasselbe durch fortwährendes Anziehen und Wiederloslassen zu ermüden versucht, wie man es beim Fang großer Fische macht. Dabei wurden wir mit unserem Kahn

von dem Gavial (denn um einen solchen handelte es sich, wie wir an der einigemal bis an den Rand unseres Bootes hervorkommenden Schnauze gesehen hatten) eine lange Strecke seeaufwärts gezogen, und zwar mit einer Schnelligkeit, die staunenerregend war und unseren Kahn, der ja kaum mehr als 20 cm über der Wasseroberfläche emporragte, in die Gefahr des Kenterns brachte. Der Geschicklichkeit Madullah's, der aufrecht vorn im Boot stand und mit der Leine manipulierte, sowie des Steuernden, der jede Bewegung des ersteren genau verfolgte und sich darnach richtete, war es zu verdanken, daß nichts Derartiges sich ereignete.

Allmählich nahm aber doch die Kraft des Gavials ab, und nun gelang es unseren anderthalbstündigen Bemühungen endlich, das Tier direkt hinter unser Boot zu bekommen, so daß wir es gegen das Ufer zu bugsieren konnten. Wir hatten es jetzt so hoch bekommen, daß wir nun den ganzen Kopf und den gewaltigen Körper des Tieres unter Wasser deutlich sehen und seine verzweifelten Anstrengungen, um los und in die Tiefe des Sees zu gelangen, beobachten konnten. Aber diesmal hielt die Angel, und wenn es auch dem Mann am Ruder manchen Schweißtropfen verursachte, so gelang es ihm schließlich doch, es in die Nähe des Landes zu bringen. Aber alle unsere Bemühungen, demselben, wenn es den Kopf aus dem Wasser schnellte, was es mehrmals tat, eine Rotangschlinge um die Schnauze zu binden, schlugen fehl, und als es dann ohne solche auf den Uferrand gezogen wurde, schlug es mit seinem Schwanz wütend um sich, so daß es nicht möglich war, ihm zu nahen, um es zu fesseln, und wir verzichteten darauf, dies zu tun.

Sowie das Zangenkrokodil aber vollständig aus dem Wasser aufs Land gezogen worden war, schien sich dasselbe in sein Schicksal ergeben zu haben; denn jetzt blieb es bewegungslos ruhig liegen. Ja, wären nicht die hie und da aufblitzenden Augen gewesen, so hätte man es für tot halten können.

Zur Vorsicht hatten wir das Ende der Schlinge um einen Baum befestigt, aber da ich nach verschiedenen Erfahrungen fürchtete, die Angel könne sich bei plötzlicher starker Anstrengung des Tieres vielleicht doch wieder lösen und mir das selten große Exemplar entkommen, so entschloß ich mich, es gleich mit einer Kugel zu töten, wenn schon die Haut etc. des Tieres dabei beschädigt werden mußte. Zu diesem Zweck trat ich so 20 bis 25 Schritt von dem Gavial weg, zielte auf sein Genick und drückte mein Gewehr ab. Auf den Schuß, der genau da saß, wo ich gewünscht hatte, drehte sich das Tier mehrmals ganz um und blieb dann regungslos liegen. Hierauf zogen wir dasselbe noch höher aufs Land hinauf und dann nahm ich die Maße davon.

Es erwies sich als ein großes, prächtiges, männliches Exemplar, wie ich ein solches bisher noch nie erbeutet gehabt hatte¹.

| | |
|---|--------|
| Ganze Länge von Schnauzenspitze bis Schwanzende . . . | 3·80 m |
| Kopflänge | 0·75 " |
| Halslänge | 0·33 " |
| Körperlänge | 0·97 " |
| Schwanzlänge | 1·75 " |

¹ Siehe Tafel; Geangektes *Tomistoma Schlegeli* usw.

| | |
|---|--------|
| Halsumfang in der Mitte | 0.80 m |
| Umfang über Brust bei Schulterblatt | 0.93 „ |
| „ über Bauchmitte | 1.12 „ |
| „ vor Becken | 0.89 „ |
| „ hinter Becken | 0.80 „ |
| „ des Schwanzes an der Wurzel | 0.79 „ |
| „ „ „ in der Mitte | 0.62 „ |

von hier an wurde der Schwanz allmählich ruderartig flach und ging im Umfang sehr zurück, wie man aus den folgenden Maßen ersieht: 50, 43, 25, 18, 10 und an dem letzten Ende 7 cm. Die Iris zeigte eine schön klare, graubraune Farbe; die Pupille hat längliche, ovale Form und steht senkrecht, sie ist von der Nickhaut und den Lidern aber so überdeckt, daß das Auge geschlitzt erscheint. Bei jüngeren Tieren ist das Auge etwas heller graubraun, oft einen leichten Stich ins Gelbliche zeigend.

Als ich mit dem Messen fertig war, bugsierten wir mit Aufwendung aller unserer Kräfte das tote Reptil in das eine Ruderboot und brachten es nach Djapura, weil ich es hier viel bequemer abbalgen konnte, als auf dem schlammigen Ufer des Danau Baru, das nirgends Schatten gewährte. In Djapura aber hatte ich bei einem befreundeten Gambir-Pflanzer, dem Herrn ANTON V. MECHEL, meinen Hauptstandplatz für das Indragiri-Gebiet und war dort für solche Arbeiten etwas eingerichtet. Denn das riesige Reptil abzuhäuten und die Haut zu konservieren erforderte eine ganz gewaltige Arbeit, besonders da ich zur Hilfe nur einen jungen Chinesen hatte. Kein Malaye wollte dabei helfen, hatten dieselben doch sogar eine gewisse Scheu, das tote Krokodil nur zu berühren. Das Fleisch und Bindegewebe bei den Krokodilen ist derart mit der Haut verwachsen, daß man selbst mit dem besten Messer Mühe hat, die Haut davon abzulösen. Besonders ist der Schwanz bei diesen Tieren mühsam herauszuschälen; aber auch die Bauchhaut läßt sich von den Bauchrippen nur schwer abbalgen, und sehr schwierig ist die Kopfmuskulatur zu entfernen, weil man an dieselbe nur schwer herankommt und spezieller langer Instrumente bedarf, um etwas ausrichten zu können. Der feucht-heißen Temperatur wegen, die hier herrscht, muß man sich mit dem Abbalgen sehr beeilen, da besonders fischfressende Reptilien ungemein rasch in Zersetzung übergehen. Nur dadurch, daß ich den Gavial vor dem Abhäuten außen überall mit einer dreiprozentigen Formollösung angepinselt habe, ist es mir gelungen, zu verhüten, daß die Epidermis sich nicht loslöste, und wirklich tadellos geblieben ist, und dies, trotzdem ich an der Haut noch zwei volle Tage fleißig zu arbeiten hatte, bis dieselbe gründlich von allem Fleisch gereinigt war, und ich sie dann mit Alaun und Salzmischung konservieren konnte. (In Ermangelung von Formol ist zum Anpinseln vor dem Abbalgen auch eine leicht warme Alaunlösung zu empfehlen.) Dafür hatte ich dann später auch die große Freude, die Haut in absolut tadellosem Zustande bei mir zu Hause auspacken zu können. Jetzt steht dies prachtvolle Exemplar von *Tomistoma* naturgetreu ausgestopft in der Eingangshalle des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien und macht auch so noch großen Effekt.

Wegen der unsagbaren Schwierigkeiten, die das Abbalgen, Konservieren und Transportieren so großer Tiere in den Tropen macht (sofern man eben nicht viel Leute, die einem dabei helfen können, zur Verfügung hat, was bei mir nicht der Fall war), habe ich mich meist darauf beschränken müssen, die Häute von nur kleineren Exemplaren dieser Gavialart zu konservieren. Dagegen habe ich aber die ganz großen Stücke, die ich davon noch später erbeutete, als Rohskelette präpariert, weil hierbei die Arbeit viel weniger anstrengend und schwierig war.

Nach dieser Abschweifung, die für Interessenten nützlich sein kann, kehre ich nun wieder zum eigentlichen Thema zurück. Als ich den Magen des Gavial öffnete, sah ich, daß die Lockspeise bereits verdaut worden war, nur der Rotan, mit der dieselbe zugebunden war, nebst Federüberresten und der eiserne Haken, der mit zwei Seiten fest in den Eingeweiden saß, fand sich darin noch vor. Das flache Bastseil, welches mit der Angel verbunden war, lief in einer geraden Linie frei durch den Rachen und hatte sich jetzt nur vorn im Unterkiefer so zwischen die Zähne gelegt, daß es selbst beim Todeskampf nicht durchgebissen war. Die Flachheit des Bastseiles hat eben den Vorteil, daß selbst wenn es einmal quer zu liegen kommt und von den äußerst spitzen Zähnen des Tieres durchbohrt wird, doch nicht abgebissen werden kann. Denn wie ich beobachtet habe, rutscht in diesem Falle dasselbe bis auf den Kieffrand in der Höhe der Zähne herunter und bleibt hier fest sitzen. Selbst wenn dann das Krokodil die Kiefer noch so stark zusammenpreßt, wird das Bastseil nicht weiter beschädigt, sondern nur noch fester an die Kieferknochen angedrückt, und die Zähne der Bastleine verhindert ein Zerreißen derselben.

An Stelle des eisernen Winkelhakens, der mir bald darauf samt der Fangleine durch ein Krokodil verschleppt wurde, und nicht mehr aufgefunden werden konnte, verwendeten wir da ein ca. 30 cm langes und etwa 4 bis 5 cm dickes Holzstück, das aus dem harten Holz der Nipa-Palme bestand und von Madullah beiderseitig zugespitzt worden war. Genau in der Mitte wurde dann das Bastseil in einer daselbst angebrachten Kerbe gut befestigt. Als Lockspeise benützen wir diesmal einen Affen (*Cercocebus cynomolgus*); das Angelholz wurde zu diesem Zweck senkrecht in den Kadaver gestoßen und das Ganze gut mit Rotang verschnürt und auch wieder an passender Stelle und mit den genau gleichen abergläubischen Beschwörungszereemonien über dem Wasser aufgehängt, aber diesmal in dem gegenüber dem Danau Baru befindlichen See von Kota¹. Schon am nächsten Tage hatte ich die Freude, damit einen noch ganz bedeutend größeren Gavial zu erbeuten. Dieses riesenhafte Exemplar von fast 5 m zu ermüden und in die Nähe des Seeufers zu bringen, erforderte aber mehrere Stunden und große Anstrengungen. Doch hier hatte ich nun eine ganze Anzahl Uferbewohner (Malayen), welche meist geschickte Fischer waren, zur Hand, die uns halfen, den Koloß ans Land zu bugsieren. Trotzdem aber erwies es sich als unmöglich, denselben vollständig aufs

¹ Siehe Tafel: Auf der Krokodiljagd usw. Dies Bild zeigt auch die eigenartige Schraubenpalmenvegetation (Pandanusform) des Sees.

Trockene zu schleifen, denn er war sogar auch für unsere vereinten Kräfte viel zu schwer; dazu kam noch, daß wir eben in dem weichen Boden des Ufers keinen guten Stand hatten. Ich sah mich deshalb gezwungen, den Gavial sofort zu töten, worauf es gelang, denselben wenigstens ein Stück weiter auf das Land zu ziehen, so daß nur noch der Schwanz im seichten Wasser des Ufers lag. Als das Reptil endlich soweit sichtbar vor uns lag, und wir es nun in seiner ganzen Größe bestaunen und bewundern konnten, mußte ich gestehen, daß es wirklich ein gigantisches Exemplar war, es machte auf mich einen Eindruck, als ob ich einen der ausgestorbenen bekannten Riesensaurier der Jurameere vor mir liegen hätte. Obwohl zehn Eingeborne in hockender Stellung auf seinem Rücken Platz genommen hatten, blieb immer noch ein Stück davon frei. Ich lasse hier nun die Maße, die ich am frisch erbeuteten Tier feststellte, folgen:

| | | |
|---|------|----|
| Ganze Länge von Schnauzenspitze bis Schwanzende | 470 | cm |
| Größte Länge des Kopfes | 85 | " |
| " Breite " " | 42 | " |
| Breite des Kopfes vor den Augen, im Bogen gemessen | 29 | " |
| " der Schnauze beim neunten Zahn | 10 | " |
| Umfang über die Mitte der Schnauze (der große Zahn oben hier 4 cm) | 38·5 | " |
| Zwischenkieferstück, welches über den Unterkiefer hervorragt, breit . | 5·5 | " |
| Die zwei Vorderzähne daselbst waren 2·5 cm vorstehend, während die des Unterkiefers vorn 4 cm lang waren. | | |

| | | |
|---|------|---|
| Der Umfang über Mitte der Nasenlöcher, wo die Schnauze sich wieder etwas verbreitert | 32 | " |
| Die Halslänge | 37 | " |
| Körperlänge | 120 | " |
| Ganze Länge des Vorderbeins bis Zehenspitze | 55·5 | " |
| Umfang des Vorderbeins, in der Mitte oben 34 cm, unten | 29 | " |
| Ganze Länge des Hinterbeins | 80 | " |
| Umfang des Oberschenkels, in der Mitte 54 cm, über die Waden . | 40 | " |
| Umfang über Körpermitte kann ich nur schätzungsweise anführen, da es mir nicht möglich gewesen ist, dieselbe wegen der Schwere des Tieres genau zu messen, sie dürfte aber ca. 150 bis 170 cm betragen haben. Die Oberseite des Tieres war sehr dunkel braunschwarz und ließ nur noch undeutlich die schwarzen Flecken und Bänder, die jüngere Tiere auszeichnen, erkennen. | | |

Ich will hier nun noch einer anderen Krokodilangel Erwähnung tun, welche die sumatranischen Malayen benützen; denn mit derselben habe ich ebenfalls recht gute Resultate erzielt. Die Angel ist auch aus hartem Holz geschnitzt, aber nicht gerade, sondern sie ist halbmondförmig gebogen und besteht aus zwei derartigen Stücken, einem größeren und einem kleineren. Genau in der Mitte dieser Angelhölzer befindet sich eine Einkerbung zur Befestigung des Bastseiles; das für die größere Angel ist 265 cm lang, das kleinere aber nur 23 cm. Letzteres ist mit dem großen Bastseil etwas oberhalb verbunden und soll den Zweck haben, daß, wenn die große Angel von dem Krokodil abgebissen würde oder nicht recht fassen sollte, immer noch die kleine ihren Zweck erfüllen könnte. Diese Angel habe ich 1897 in der Landschaft von



Anthropos X—XI.

Geangeltes *Tomistoma Schlegeli*, S. Müller, von 3·80 *m* Länge aus dem Danau Beru Indragiri, Sumatra.



Anthropos X—XI.

Verfasser und Madullah mit einem geangelten Leistenkrokodil von 3·25 *m* Länge aus dem Danau Kota Indragiri, Sumatra.

Sukaranda in Ober-Langkat am Wampu-Fluß benützt, sie wurde mir von einem Malayen aus Pohorok, einem Dorf einige Stunden oberhalb von Sukaranda Estate, angefertigt (vgl. nachstehendes Bild).

Bei der Herrichtung dieser Angel nahm der Malaye die beiden gebogenen Angelhölzer und steckte sie senkrecht in den Körper eines toten Huhns, das wir als Lockspeise bestimmt hatten. Dann schnürte er das Ganze fest mit Rotang zusammen und hing nun die so beköderte Angel am Ufer des Langkat-Flusses auf, daß dieselbe einen halben Meter über dem Wasserspiegel von einem Gabelzweig frei herunter in der Luft schwebte. Der an das Bastseil sich anschließende lange Rotang wurde aber hier nicht mit einem Schwimmer versehen, weil das Ende derselben um einen am Uferbord stehenden Baumstamm geschlungen und befestigt wurde. Denn in dem hier oben sehr reißenden und breiten Fluß konnte man dem zu angelnden Krokodil nicht solche Freiheit in seinen Bewegungen lassen, wie dies in einem fast abgeschlossenen kleinen Binnensee gut möglich war. Im Fluß hier wäre wohl das Krokodil samt Angel gewiß unauffindbar gewesen.

Es war 7 Uhr früh, als wir die Angel ausgelegt hatten, und schon um 11 Uhr vormittags hatte ich damit ein Leistenkrokodil¹ von 2'20 m gefangen. Wenn dasselbe auch ein jüngeres Exemplar war, so zeichnete es sich dafür durch eine schöne lebhaftige Zeichnung und Färbung aus. Die schwarzen Flecken und Tupfen, mit der die ganze Oberseite vom Kopf an bis zum Schwanz geschmückt ist, hoben sich von der olivengrünlichen Grundfarbe sowie der leuchtend zitronengelben Unterseite prächtig ab. Diese Farben haben sich sogar an dem jetzt ausgestopften Tier fast wie frisch erhalten; dasselbe steht nun in dem Naturhistorischen Museum der Industriellen-Gesellschaft von Mülhausen im Elsaß, während die Angel, mit der ich dieses Krokodil erbeutet habe, sich unter der Nr. 11, C. 157, im Basler Museum für Völkerkunde befindet.

In dem Laut Tador, jenem wundervoll, mitten zwischen ca. 50 m hohen, von dichtem Urwald bewachsenen Hügeln gelegenen kleinen See in der Landschaft von Tandjong-Kassau, hatte ich, um den See ichthyologisch erforschen zu können, ein Ruderboot transportieren lassen und während mehrerer Wochen täglich darin gefischt; dabei machte ich die angenehme Beobachtung, daß der Heilige See nicht nur viele Fischarten enthielt, sondern auch Sundagaviae. Als ich nun aber den alten Malayen, den mir der *Radja Djantan Ali*, in



Krokodilangel der Malayen aus Ober-Langkat.

¹ Siehe Tafel: Verfasser und Madullah mit einem geangelten Leistenkrokodil usw.

dessen Gebiet der See liegt, als Fischer und Krokodilbeschwörer empfohlen, und den ich darum in meine Dienste genommen hatte, bat, er möchte mir nun helfen, die Gaviale zu fangen, meinte derselbe, dies solle ich ja nicht tun, denn hier sei ein *Kramat* (ein heiliger Ort) und die Geister, die denselben hüten, würden erzürnt werden, wenn ich diese Krokodile wegfangen, denn es seien die Hüter des *Kramat* und Sees. Aber da ich damals noch kein Stück dieser Spezies hatte, so lag mir viel daran, sie zu erhalten, und schließlich willigte er unter der Bedingung ein, wenn ich den Geistern des *Kramats* ein weißes Huhn opfere, so wolle er mir beim Fang behilflich sein, aber ich müsse jede Verantwortung dafür übernehmen. Dies versprach ich, und nachdem er eines Tages ein rein weißes Huhn dem *Kramat* geopfert hatte, indem er es schächtete und dann unter allerlei Sprüchen von dem kleinen Inselchen Kaju-api aus in den See warf, hängten wir eine Krokodilangel, die diesmal aus einem eisernen starken Haken bestand, in der bereits angegebenen Weise beködert, auf, aber ohne Schwimmer, da wir das Ende der Leine an einem Baumstamm befestigten. Als wir aber anderen Tages nach unserer Fangvorrichtung sahen, hing bloß noch die Leine da, die Lockspeise mit der Angel fehlte. Durch die jedenfalls gewaltigen Anstrengungen, die das Reptil zu seiner Befreiung gemacht, hatte sich das Bastseil von dem Haken gelöst, und es war entkommen.

Sieben Tage später hatte ich aber mehr Glück; denn als wir nach der Angel, die wir diesmal vorsichtigerweise mit einem Schwimmer versehen hatten, nachsehen gingen, war sie nicht mehr an ihrem Platz, sondern auf der anderen Seite des Sees sah man den Schwimmer herumtreiben. Wir holten nun langsam die Leine ein, wurden von dem Gavial — denn um einen solchen handelte es sich — bis fast ans jenseitige Ufer gezogen, und zwar mit Schnellzugsgeschwindigkeit. Aber noch waren wir nicht am Ufer, als plötzlich die Leine nachgab, und anstatt des Gavials kamen zwei Angeln zum Vorschein. Zu meinem größten Erstaunen zeigte es sich, daß die zweite Angel, welche sich in die neue verankert hatte, diejenige war, die uns vor sieben Tagen abhanden gekommen war! Als der Krokodilbeschwörer dies sah, sagte er erschrocken zu mir: „Herr, der Geist des *Kramat* ist im Krieg mit dir, er ist sehr böse auf dich, deshalb hat er dir das Eisenstück wieder zugestellt. Du mußt dich wohl hüten, ihn noch mehr zu beleidigen. Du bist nicht der erste, der diesen heiligen Ort entweiht, der andere hat dies auch mit seinem Tod büßen müssen; nimm dich also wohl in acht, ich selbst will nichts mehr mit dieser Sache zu tun haben.“

Meine Erkundigungen, welche Bewandnis es mit obiger Geschichte habe, ergaben dann, daß vor Jahren einmal ein Europäer von der benachbarten Tabakpflanzung in Tandjong-Kassau an den See gegangen und die Stille des heiligen Ortes durch vieles Schießen gestört habe, obgleich der ihn begleitende Eingeborne ihn mehrmals gewarnt habe, dies nicht zu tun, um die Geister nicht zu reizen; aber da der Betreffende zufällig wenige Tage nachher starb, so wurde dies dann der Rache der Geister zugeschrieben.

Ich erlaubte mir aber daraufhin allein die Krokodilangeln herzurichten, und es gelang mir sogar, hintereinander mehrere Gaviale im Laut Tador zu

fangen. Der Balg eines solchen Gavial, den ich von dort mitgebracht habe, kam in das Naturhistorische Museum von Mailand.

Es möge nun hier die Sage über den Heiligen See folgen, wie sie mir durch den Radja Djantan Ali von Tandjong-Kassau, in dessen Landschaft sich der See befindet, mitgeteilt worden ist, und nach dessen malayischem Diktat ich dieselben direkt niedergeschrieben habe.

Malayische *Tjarita* (Sage) des Laut Tador.

In früherer Zeit ist da, wo sich heute der Heilige See ausbreitet, ein großes Kampong (Dorf) gestanden, welches über tausend Menschen zählte, und welches wegen der Frömmigkeit seiner Bewohner den Namen *Tador* (Heilig) erhalten hatte. Dreizehn Radjas Alter ist es her, daß der Kampong Tador nun verschwunden und an seiner Stelle plötzlich dieser See erschienen ist. Aber zur Zeit, als das Kampong noch bestanden hat, wurde derselbe von einem mächtigen Radja beherrscht, derselbe hatte eine fünfzehnjährige, zwar schöne, aber übermütige und gar nicht fromme Tochter. In jenen Tagen ging, als die Reifezeit des Reises da war, der Radja zum Ernten ins *ladang*¹ und nahm seine sämtlichen Frauen mit. Die Tochter dagegen blieb ganz allein in dem großen Hause des Radja zurück und spielte Gamelang und sang Lieder dazu. In ihrem Übermut fing sie an zu singen: *Nong nong maho hu Tador marsupit kuling kuling*², was soviel heißen soll wie: „Wasser, komme her und überschwemme das Dorf Tador.“ Kaum hatte sie diesen frevelhaften Wunsch gesungen, als der Fluß Tador, welcher am Dorfe vorbeifloß, so groß wurde, daß er über seine Ufer trat und bald alles ringsum von Wassermassen bedeckt wurde, ja in kurzer Zeit stieg das Wasser sogar auch an dem höher gelegenen Hause des Radja empor, und zwar so hoch, daß weder von dem großen Dorfe noch vom Hause des Radja etwas sichtbar blieb. In der Zeit aber, wo die Wassermengen noch im Steigen waren, kam gerade die eine Frau des Radja mit Feuerholz schwer beladen aus dem Reisfeld zurück; sie gelangte aber schon nicht mehr bis zum Hause des Radja, sondern verschwand in den Fluten, bevor sie kaum die Hälfte des Weges dahin zurückgelegt hatte. An dieser Stelle aber, wo das Wasser über ihr zusammen schlug, entstand dann die kleine Insel *Pulo kayu api* (= Feuerholzinsel); denn das gesammelte Brennholz der Frau des Radja schwamm daselbst oben auf und bildete dann später dies Inselchen im Heiligen See.

Ein Dato namens Kataib begab sich einst an den Heiligen See, um zu fischen. Als er aber im Laut Tador die Angel ausgeworfen hatte, und dieselbe nach einer Weile wieder einzog, bemerkte er zu seinem Schreck, daß er keinen Fisch, sondern ein brennendes Stück Holz an der Angel hängen hatte; als er aber zum zweitenmal die Angel auswarf, zog er Sirih mit Kapor³ aus dem See heraus. Trotzdem versuchte er es nun ein drittes Mal; aber nun hatte sich die Angel festgehakt, und bei dem Versuch, sie zu lösen, wurde er selbst in die Tiefe des Laut Tador gezogen. Hierbei sah er nun,

¹ *Ladang* = Reisfeld auf trockenem Acker.

² Ist eigentlich Battaksch, z. B. *hu* kommt von *Huta* (Dorf).

³ Bekanntes malayisches Genußmittel, das gekaut wird.

daß sich seine Angel in der Türöffnung des großen Hauses des einstigen Radja verfangen hatte, und er sich in der Wohnung desselben befand. Ferner erblickte er auf dem Grunde des Sees noch den ganzen einst so spurlos verschwundenen großen Kampong Tador. Im selben Moment aber, wo er noch weiter Umschau halten wollte, löste sich plötzlich seine Angel, und er kam wieder an die Oberfläche des Sees zurück. Dieser Dato Kataib war es dann auch, der den anderen Leuten die Kunde von dem versunkenen großen Kampong überbrachte und erzählte, was ihm begegnet sei, und was er dabei gesehen hatte. „Dies, Herr“, so sprach der Radja Djantan Ali zu mir, „ist die wirkliche Geschichte des Laut Tador¹.“

* * *

In der einschlägigen Literatur sind Angaben über die Fangmethoden und Krokodilangeln nur spärlich angeführt, aber zwei solcher, die ich aufgefunden, mögen hier nun noch folgen, da dieselben etwas ausführlicher und von den von mir erwähnten verschieden sind.

So entnehme ich aus MARTIN², S. 45 und 46, daß die Eingebornen Malakkas den Krokodilfang folgendermaßen betreiben. Er sagt: „Die Eingebornen haben eine eigentümliche Methode, diese Tiere zu fangen. Auf einem geflochtenen Teller wird ein eben getötetes Huhn festgebunden. Diesen Teller befestigt man an einem 10 bis 20 m langen Rotang oder an einem Strick aus den schwarzen Fasern der Camuty-Palme und hängt ihn von irgendeiner Stelle des Waldes in den Kanal. Die gefräßigen Krokodile pflegen nun Huhn samt Teller mit einem einzigen Biß zu verschlucken, sind aber nicht imstande, den dünnen und doch zähen Rotang zu zerbeißen, und schleppen denselben nun auf dem Wasser flottierend hinter sich her. Auf diese Weise machen die Malayen das Versteck des Tieres ausfindig und töten es mit Parang und Lanze.“

Dazu möchte ich nur bemerken, daß es wahrscheinlicher ist, daß zuerst der Strick aus den Fasern der Camuty-Palme mit der Lockspeise verbunden, und dann erst der Rotang, und zwar sicherlich mit einem Schwimmer am Ende, dabei verwendet wird; denn nach meiner Erfahrung, kann auch ein dünner Rotang von dem Krokodil glatt abgebissen werden, nicht aber der Strick, wenn er flach geflochten ist. Auch wird wohl der Köder nicht im Wasser, sondern über demselben aufgehängt werden; denn dies geht aus der Bemerkung hervor, daß man den Köder mit der Leine vom Wald aus zur Aufstellung bringt, und es entspricht auch ganz malayischer Art, die Sache so herzurichten. Auf der Insel Java wird ein *Rakit* oder kleines floßartiges Gestell an Stelle des geflochtenen Tellers verwendet, auf dem die Lockspeise mit dem eisernen Haken angebracht ist, der auch in Verbindung mit einem flachen

¹ Auf ein dickes, zirka zwei Fuß langes Bambusrohr geschrieben (eingeritzt), aber in battakscher Schrift und Fassung habe ich die gleiche Sage des Laut Tador noch durch einen Battaker aus Undjung Si-Antar, einer in der Nähe des Heiligen Sees befindlichen Battak-Ansiedlung, erhalten. Dasselbe befindet sich jetzt mit meiner ganzen ethnographischen Sammlung, die ich während meiner Reisen in den Battakländern gemacht habe, im Ethnographischen Museum von Neuchâtel.

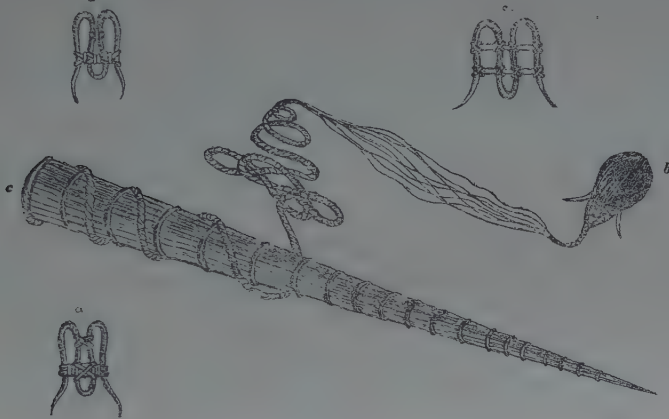
² R. MARTIN, Die Inlandstämme der malayischen Halbinsel.

Bastseil und Rotang mit Schwimmer sich befindet. Das Ganze läßt dann der Javane einfach den Fluß hinab treiben, bis ein Krokodil dadurch zum Anbeißen veranlaßt und damit gefangen wird.

Die Dajak von Borneo fangen Gaviale und die echten Krokodile auf ähnliche Weise mit S-förmig gebogenen eisernen Angeln.

Eine von diesen im Malayischen Archipel gebräuchlichen Fangmethoden für Krokodile ganz abweichende interessante Art des Krokodilfangs wird von den Zambesi-Stämmen, speziell von den Marutse, welche zu beiden Seiten des Zambesi wohnen, ausgeübt. RATZEL¹ führt darüber das Folgende an: „Die Bewohner der Zambesi-Ufer sind geschickte Fischer. Große Krokodile werden mittels riesiger Angeln gefangen und getötet.

Die Konstruktion dieser Fangvorrichtung ist sehr sinnreich ausgedacht. Sie besteht nach HOLUB aus einer eisernen Angel, mehreren dünnen Bast-



Eine Krokodilangel der Barotse, Südafrika (nach HOLUB)².

a) Verschieden geformte Angelhaken, b) Angel mit Köder, c) Schwimmer.

schnüren, einem Baststrick und einem Rohrbündel. Der den Angelhaken umhüllende Köder wird von einem Netz gehalten, mehrere 4 bis $4\frac{1}{2}$ m lange, federspuldicke, sehr fest gedrehte Bastschnüre vermitteln die Verbindung zwischen dem Angelhaken und dem 3 bis $4\frac{1}{2}$ m langen Basttaue, welches an dem Rohrbündel befestigt ist. Haben die Krokodile in Schescheke in kurzem Zeitraum nacheinander mehrere Opfer gefordert, so werden auf des Königs Geheiß die Krokodilangeln ausgelegt. Man legt das Rohrbündel auf das Ufer, den mit Köder (in Verwesung übergegangenes Hundefleisch) versehenen Angelhaken auf drei Rohrstöckchen, so daß derselbe am Uferrand $1\frac{1}{2}$ m über dem Wasserspiegel wie auf einem Stühlchen ruht. Wittert das riesige Reptil den Köder, so schwimmt es in seine Nähe und verhält sich hier ruhig bis zum Anbruch der Nacht. Sich aus dem Wasser emporschnellend, erfaßt es den Köder mit seinen riesigen Kinnladen und sucht ihn hinunterzuwürgen. Doch die vorstehenden Hakenspitzen verhindern dies wie auch das Schließen der Kinnladen, wodurch dann das Wasser in den Schlund und die Luftröhre ein-

¹ „Völkerkunde“, Bd. I, S. 385.

² Entnommen aus RATZEL, „Völkerkunde“, II, 1895, S. 219

dringen kann. Das Tier stürzt damit in die Tiefe, nach und nach ermatten seine Anstrengungen, und es treibt stromabwärts. Von seinem Todeskampfe gibt das an der Wasseroberfläche schwimmende Rohrbündel treues Zeugnis. Nach einer halben bis einer Stunde hat der Saurier ausgerungen, wird vom Strome ab und an eine Sandbank oder gegen das Ufer getrieben, wobei das Rohrbündel¹ den Fischern die Beute verrät. Gleich den Fischnetzen sind auch die Krokodilangeln königliches Eigentum.“

Wie man aus dieser Beschreibung ersieht, wird also auch bei den afrikanischen Stämmen die Lockspeise mit der Angel für die Krokodile nicht im Wasser, sondern $1\frac{1}{2}$ m über dem Wasserspiegel aufgehängt. Es geht daraus deutlich hervor, daß von diesen kulturell viel tiefer als die Malayaen stehenden Negerstämmen Lebensweise und Gewohnheiten der Krokodile ebenfalls gut beobachtet worden sind, und so Analogien in den Fangmethoden dieser gewaltigen Reptilien hervorgerufen haben, die uns allerdings nicht weiter verwundern dürfen, sondern ganz selbstverständlich erscheinen. Denn beide Rassen waren eben gezwungen, Abwehrmittel gegen die Plage der menschenraubenden oder ihnen sonstwie Schaden zufügenden Krokodile zu ersinnen, und dann gestützt hierauf die ungefährlichste und wohl auch einfachste Art, deren Fang mittels der beköderten Angel zu betreiben. In geschicktester Weise wurde von den Eingebornen dabei die Vorliebe der Tiere an Aas zu gehen und solches von weitem zu wittern, benützt, und hat sie veranlaßt, die Lockspeise mit der darin verborgenen Angel etwas über dem Wasserspiegel aufzuhängen.

Wenn sich nun auch ganz natürlicherweise bei den beiden Rassen Besonderheiten in der Art der Angel finden, so sehen wir doch, daß aber das Grundmotiv und selbst gewisse Einzelheiten der Fangvorrichtung bei den malayischen wie den afrikanischen Stämmen gleich sind.

Während nun aber bei den letzteren das Fleisch und die Eier der Krokodile gerne gegessen werden, und auch deren Fett von ihnen verwendet wird, und der Inhalt der vier Moschusdrüsen sich bei ihnen sogar höchster Wertschätzung erfreut, da sie Salben daraus bereiten, mit denen sich ihre Frauen Haar und Körper einreiben, um sich damit zu parfümieren, benützt dagegen der Malaya im allgemeinen gar nichts von diesen Reptilien. Dies hängt wohl sicher mit seinen abergläubischen Vorstellungen, die er von diesen Tieren hat, zusammen. Das einzige, was gewisse Malayaenstämmen sich von einem toten Krokodil etwa aneignen, sind einzelne Zähne oder Krallen, die sie als Amulett tragen. In Siam soll Krokodilfleisch hie und da öffentlich auf dem Markt verkauft werden, auch wird es von chinesischen Kulis gegessen; für uns Europäer aber hat es, wie ich selber konstatierte, einen widerlichen Geschmack, der es für uns ungenießbar macht, obschon das Fleisch schön weiß aussieht und darin sehr dem der großen Varanus-Echsen gleicht, welche man ganz gut essen kann, wenn man nichts Besseres zur Verfügung hat, da demselben der äußerst widerliche Fisch- und auch Moschusgeruch, den Krokodilfleisch besitzt, fehlt.



¹ Dasselbe erfüllt hier also genau den gleichen Zweck wie der Schwimmer bei den Malayaen.

Betóya-Sprachen Nordwestbrasiiliens und der angrenzenden Gebiete.

Von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Schluß.)

Vokabulare von Betóya-Sprachen des Rio Caiarý-Uaupés.

(Aufgenommen von HERMANN SCHMIDT aus Wittstock a. D. 1906—1908.)

A. Körperteile.

| | 1. Tukána | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|---------------------|-------------------------|------------|----------------|----------------|--------------|
| Zunge | igmeno | egmeno | nyemeró | iyáxmanu | hemendó |
| Mund | esero | tsero | iliséro | déxkada | yékámó |
| Oberlippe | sepim, isénu | tsubeta | lisétí | busero katsáro | yéko |
| Unterlippe | séka | tsubeta | karókamukáto | biçsero doka | kásino |
| Zahn | opiri | peri | ópí | pidi | kóopi |
| Nase | enkên | ekêd | okítá | kaino | oéka |
| Nasenloch | enkênpe | ekópé | akyopé | kainógpári | oékobé |
| Auge | omepado, kaxpéa | kapiá | kapea | padi | yákkóli |
| Ohr | ameperó | kamunu | anóno | kamonó | kamuka |
| Ohrloch (Gehörgang) | ameperó depoka, omepe | okupé | amoaapé | kamonó(g)pári | kamókobé |
| Stirn | diapotema, deaposo | uiróí | liapoa | huduaxpa | tantauá |
| Kopf | depodá | daxpu | lipá | baxpuj | hipóbo |
| Haar | poali | puali | poá | poá | podá |
| Augenbrauen | kapepoali, kaxpeueni | pekoali | kapá apoa | kapapain | yakópodá |
| Augenwimpern | kaxpepoali | kapé | kapá apoa | kapapoá | yakópodá |
| Bart | iségapoali | sepoa | lisépoa | isepoáli | (h)yewuñ |
| Schamhaar | itápoali | kitapoari | yitápoa | bitapoáli | hida |
| Wange | uasupero, uasudía | esepuri | yoasopana | uatsupuli | péua |
| Kinn | iseka | seká | lisépotiá | puitika | yedog |
| Schulter | akoporo | kompára | likaputá | komápáli | alibó |
| Oberarm | amoka depoka | amuka | likapān | yaxsé | hika gopobi |
| Unterarm | amoka | amuka | likapān | yaxsé | amōdé |
| Ellenbogen | amoka enipedo | damendoro | likáhalika | uamukuli | ariyo |
| Hand | amōpamō | amupi | oamó | uamūm-ká | puiri |
| Handrücken | amopikare, amopamo sēma | amukanó | oamó bui | uamūm-kamá | puiri oma |
| Handfläche | amōpamō | amuka tiro | oamó kotiró | uamūm-kamá | puiri koliba |
| Finger | amōpitá | amupié | oamōxā | uamūpikali | amōyá |
| Dauen | amōpitá paiká | — | oamōxā paké(r) | uamū kapidia | amó bosiyá |

| 1. Tukano | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéna |
|---|--------------------|-------------------------|-----------------------|-----------------------------|
| Zeigefinger <i>amōpitá nyupoaka</i> | — | <i>nyopoarika</i> | <i>nūmpudá</i> | <i>amō abioyo</i> |
| Mittelfinger <i>amōpitá kakan</i> | — | <i>apénengoa makaka</i> | <i>yoadiá</i> | <i>(apé) (amō) polau i-</i> |
| Ringfinger <i>amōpitá nixkoká</i> | — | <i>oamo huatika</i> | <i>datšom kamkali</i> | <i>amō tukáli [kādo</i> |
| Kleinfinger <i>kákan iaxtikapü</i> | — | <i>oamó tusárika</i> | <i>kāmkañi</i> | <i>amō piniðikaua</i> |
| Fingernagel <i>amuseró</i> | <i>amusedé</i> | <i>uamuyéro</i> | <i>nuiipulia</i> | <i>kiaué</i> |
| Bein <i>miṣkanga, dipodiá</i> | <i>utsolidó</i> | <i>ñnika</i> | <i>intšuiniki</i> | <i>arada</i> |
| Oberschenkel <i>eitsó</i> | <i>utsó</i> | <i>iséputa</i> | <i>dextsa</i> | <i>toari</i> |
| Unterschenkel <i>meixkambia</i> | — | — | <i>ixyinké</i> | — |
| Knie <i>isepekoá</i> | <i>utsópokori</i> | <i>lipopatúa</i> | <i>duťsá peľšú</i> | <i>niabo</i> |
| Fußrücken <i>depopamá</i> | <i>dapoka</i> | <i>lipó bui</i> | <i>dapópama</i> | <i>koári</i> |
| Fuß <i>depopamá</i> | <i>dapoka</i> | <i>lipóhiť</i> | <i>daporó</i> | <i>kibōbá</i> |
| Sohle <i>depopamá</i> | <i>dapoka tiró</i> | <i>lipókotiró</i> | <i>dapókotiró</i> | <i>kibó koliba</i> |
| Ferse <i>depodiá</i> | <i>dapondiá</i> | <i>lipóhiť</i> | <i>dapó diró</i> | <i>kibó tiari</i> |
| Zehen <i>depopegali</i> | <i>dapopipaka</i> | <i>lipóholi</i> | <i>dapo pidiayaka</i> | <i>kibódoa</i> |
| Zehennagel <i>deposeró</i> | — | — | — | — |
| Körper <i>opui, mane uxpüi</i> | <i>pagi</i> | <i>rupai</i> | <i>paké</i> | <i>kaihi</i> |
| Hals <i>uamuitá</i> | <i>uamud</i> | <i>waméa</i> | <i>uamia</i> | <i>liamémo</i> |
| Nacken <i>uhamotá</i> | <i>uamutá</i> | <i>koméa</i> | <i>kumapali</i> | <i>liamé koribo</i> |
| Kehle <i>ōká</i> | <i>uamukapé</i> | <i>butširikábú</i> | <i>uamia dapotó</i> | <i>yauáibo</i> |
| Achselhöhle <i>mukámuká, sešanuša, sekaruxká</i> | <i>kenuká</i> | <i>likárokáro</i> | <i>karóká</i> | <i>alikaro</i> |
| Schulterblatt <i>opadó, axkóporó</i> | <i>bitopé</i> | <i>koméa</i> | <i>kumapali</i> | <i>aribó</i> |
| Rippen <i>paga, patéпамá</i> | <i>atipamó</i> | <i>oaru</i> | <i>tsukuntumi</i> | <i>tenkorami</i> |
| Brust (männl. und weibl.) <i>kurtido, kaxtiró</i> | <i>peni</i> | <i>koatiro</i> | <i>kuxtiró</i> | <i>niaréba</i> |
| Brustwarze (männl. und weibl.) <i>opēni</i> | <i>peni</i> | <i>opéa</i> | <i>penó</i> | <i>opé</i> |
| Bauch <i>inénye, timana, pā</i> | <i>bara</i> | <i>paró</i> | <i>paró</i> | <i>yapibu</i> |
| Nabel <i>sematya, tsumuá</i> | <i>semiá</i> | <i>homáperó</i> | <i>tsumiéka</i> | <i>hōmĩrō</i> |
| Nabelstrang <i>semanda</i> | — | — | — | — |
| Herz <i>heripond</i> | <i>arepemá</i> | <i>nyémeriti</i> | <i>eheriponá</i> | <i>peni</i> |
| Gesäß <i>sigá, siá</i> | <i>setura</i> | <i>itiá</i> | <i>xiaka</i> | <i>kirábú</i> |
| Rücken <i>seméha, seemá</i> | <i>irópe</i> | <i>hañké</i> | <i>baropesá</i> | <i>yapitamu</i> |
| Seite <i>patéпамá</i> | <i>tipámakupá</i> | <i>oaru</i> | <i>tsukuntumi</i> | <i>tenkorámi</i> |
| Haut <i>katséro</i> | <i>aséro</i> | <i>aséro</i> | <i>kaisaró</i> | <i>kahé</i> |
| Penis <i>nonĩngé</i> | <i>noné</i> | <i>uateri</i> | <i>noné</i> | <i>kixórakó</i> |

| | | | | |
|--|------------|----------------|------------------|---------------------|
| Vagina iapé | kitapé | niané | iyaxpá | naéda, noédó, naén- |
| Hoden axpainutoá | penitauá | apéa | oxpanitoká | pépa komuyu [da |
| Anus noli, xipe, hipe | sipé | itapé | tepé | kirákobe |
| Knochen aúá, óá | koani | oaló | koá | kuádó |
| Blut dī | dī | līi | dī | hiwe |
| Ader oadari | koali | uue | oadari | popamo |
| Puls omópamá | aripanó | uamóbia | uamu kai aripanó | polékuari |
| Fleisch ani; katseró (? vgl. Haut) | dī | yioxmálá | dī | hikuádó |
| Leber emetoli | hegepuná | yéripuná | eheripuná | omedi |
| Lunge patipamá | herinenó | itá putaxé | iēngnēn | kuruadi |
| Magen itáhoté, itésutiró | titamsi | itápuá | timisi | kirabó |
| Därme itámitšindá | ditá | iko eyoré riké | tsatsókó | hékutānhé |
| Speichel itsekó | kamile | onériké | konokó, yoxhá | konéyé |
| Urin oleye, oná | urōtinú | axipoado | soixti | ixóuauii |
| Schweiß soitiatsa, soitiwatsi, ástiuiasé | kapétsuiti | otiga | iáko | odihu |
| Träne urá, kapēko | tū | uná atíá | tū | makahakiiu |
| Kot itá | kenó | yéripétiyé | kenó | kapimbo |
| Atem — | pikonó | abo itíá | pišono | omékuiyé |
| Schnabel gosedo, ekiá | kemboberoi | yaé enami | iyahá kamürüpu | makābi |
| Schwanz pikonó | kami | wuijani (?) | kuá | uoyi (?) |
| Flügel wuitse | — | lī | kaminó | hiwe |
| Feder — | — | — | doxšóikeda | — |
| Wunde kaminó | — | — | — | — |
| Kuß — | — | — | — | — |

B. Elemente, Natur.

| | | | |
|----------------------------|--------|---------|---------------|
| Wasser akó | ókó | kó | ókó |
| Fluß diá | ria | liá | hiá |
| Calary-Uaupés diaposá | — | — | — |
| Bach maa | mā | mā | hiáhiyá |
| Flußmündung diatseró | māpito | pió | kipori |
| Flußwindung (Volta) panyod | nyohá | kānyod | kaine kapinto |
| Feuer pekame | pekaré | pěró | tōabō |
| Rauch omea | home | butšari | bikó |

| 1. Tukáno | 2. Uaíkana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--|------------------|---|--|--------------------------|
| Kohle <i>nixtĩ</i> | <i>nixtĩ</i> | — | <i>nixtinká</i> | <i>uátoti</i> |
| Asche <i>pekárohá</i> | <i>titi</i> | <i>netĩ</i> | <i>pitšáñiti</i> | <i>oatôtsi</i> |
| Brennholz <i>peká</i> | <i>peka</i> | <i>pé</i> | <i>pityá</i> | <i>péká</i> |
| Himmel <i>inuĩtsé</i> | <i>yuxhiri</i> | <i>utân</i> | <i>meatsái</i> | <i>kurakó</i> |
| Luft <i>ĩmano</i> | <i>eknolo</i> | <i>uinó</i> | — | <i>omébo</i> |
| Wolken <i>huipó</i> | <i>oknea</i> | <i>umaxhe</i> | <i>buidi, metsewexte</i> | <i>kauwáló</i> |
| Regen <i>okoró</i> | <i>okoró</i> | <i>ókó katiya</i> | <i>koró</i> | <i>ókó ókafyu</i> |
| Donner <i>buixpó, pápago</i> | <i>bixpó</i> | <i>buiipó payamé</i> | <i>huixpó</i> | <i>oponto yawiwa</i> |
| Blitz <i>buixpó yabóñimi</i> | <i>hiabáro</i> | <i>buiipó yabéyamé</i> | <i>huixpó orko estero</i> | <i>yaroñwi</i> |
| Gewitter — | — | — | <i>huixpó mišika</i> | — |
| Nebel <i>nianó</i> | — | — | — | — |
| Tau <i>nokuatsekó</i> | — | — | — | — |
| Regenbogen <i>boame, korotatiá, pinó</i> | — | — | — | — |
| Sonne <i>moipo, muhüipó</i> | <i>atsó</i> | <i>moipó</i> | <i>tse</i> | <i>awiá</i> |
| Schatten <i>yisero, miamu</i> | <i>ikóoko</i> | <i>atiyami (?)</i> | — | <i>boñuwi (?)</i> |
| Sonne mittags <i>ĩmano moipo</i> | <i>atsó</i> | <i>oberi oatoa</i> | <i>koaripá</i> | <i>awiá hahaukóriká</i> |
| Sonne morgens <i>asika</i> | — | <i>niamiroká</i> | <i>uamatsimitoro</i> | <i>hawéna</i> |
| Sonne abends <i>moipo saiyó</i> | — | <i>niamiká</i> | <i>tsutsároliná</i> | <i>nainó</i> |
| Jahr <i>kóemá, kóamá</i> | <i>poekiá</i> | <i>kená</i> | <i>poipó</i> | <i>ixtrumú</i> |
| Tag <i>iamékó, imükó</i> | <i>kümiá</i> | <i>bureko</i> | <i>daxsó</i> | <i>harauwi</i> |
| Nacht <i>niami</i> | <i>niami</i> | <i>nyami</i> | <i>iyami</i> [<i>yamin yaka</i>] | <i>yami</i> |
| Frühmorgens (madrugada) <i>niamiaká</i> | <i>boréro</i> | <i>niamékoroka</i> | <i>karaka kanipa (?)</i> , <i>i-</i> | <i>yami karika</i> |
| Mitternacht <i>niamidéxko</i> | <i>niaminakó</i> | <i>niamika</i> | <i>iyamira tšomiká</i> | <i>nainó</i> |
| Mond <i>moipó, muhüipó</i> | — | <i>moipó</i> | <i>iyamim makali dot-</i> <i>sên</i> | <i>awiá</i> |
| Vollmond <i>moipó paiyü</i> | — | <i>moipó bugarabi</i> | <i>piri hikina danotsân</i> | <i>awiá dibólabi</i> |
| Kleiner Mond <i>mama moipó, bobali moaná</i> | — | <i>moipó okangaki (=</i> <i>Neumond)</i> | <i>tsôm akollka roka-</i> <i>hira</i> | <i>awiá kiénke uraki</i> |
| Stern, groß <i>miaókôa</i> | — | <i>yakópaké</i> | <i>yapiš yauaká</i> | <i>dibólabi</i> |
| Stern, klein <i>bóléká</i> | — | <i>nióko</i> | <i>yapišóân</i> | <i>oayédi</i> |
| Venus <i>ĩamiyoka</i> | — | <i>kapana</i> | — | <i>abiáholi</i> |
| Sirius — | — | <i>yauilipui</i> | — | <i>obedui abiáholi</i> |
| Südliches Kreuz <i>iamloká</i> | — | <i>yauikorotolo</i> | — | <i>tuipe</i> |
| | | | | <i>utšwi</i> |

| | | | | |
|---------------------------------|-----------------|-------------------|-----------------------------|---------------------|
| Erboden <i>nokuka</i> | <i>kataro</i> | <i>yiépá</i> | <i>kinino</i> | <i>hobo</i> |
| Feld <i>tabuxtera</i> | <i>tabetia</i> | <i>máka</i> | <i>kabuturu</i> | <i>imalo</i> |
| Weg <i>maá</i> | <i>mā</i> | <i>mā</i> | <i>mā</i> | <i>mā</i> |
| Berg <i>uaná</i> | <i>ugnáro</i> | <i>utān (?)</i> | <i>tiñññ</i> | <i>kináko</i> |
| Wald <i>makanké, amauxieaká</i> | <i>makánuká</i> | <i>bulékō</i> | <i>nexkōn</i> | <i>sawana kaino</i> |
| Gras <i>tá</i> | <i>tā</i> | <i>tā</i> | <i>tā</i> | <i>koniá</i> |
| Höhle <i>koxpé</i> | <i>axtā (?)</i> | <i>opé</i> | <i>tinuti (?)</i> | <i>kobé</i> |
| Insel <i>nakenó</i> | <i>nuxkiñú</i> | <i>yukipoa</i> | <i>malinkōnka</i> | <i>hiauwi</i> |
| Strand <i>noxkumporo</i> | <i>koxkaro</i> | <i>paputirú</i> | <i>padiró, padu bl̥chiá</i> | <i>hepāñkū</i> |
| Sand <i>noxkumpali</i> | <i>pareró</i> | <i>pá, niéri</i> | <i>padudáká</i> | <i>hepāñ</i> |
| Wasserfall <i>poewa</i> | <i>pauia</i> | <i>poera</i> | <i>paiyē</i> | <i>kelama koya</i> |
| Ufer <i>biatsomota</i> | — | — | <i>mono</i> | <i>omembu</i> |
| Stein <i>ix̥taia</i> | <i>axtá</i> | <i>igtāñ</i> | <i>taka</i> | <i>kelambo</i> |
| Felsen <i>ix̥taia peika</i> | — | <i>igtāñ paio</i> | — | <i>kelaua</i> |
| Eisen — | — | — | — | <i>taūnyo</i> |
| Pflanzung — | — | — | — | — |
| Der Fluß fällt — | — | — | <i>uex̥tsá</i> | <i>hia koatyū</i> |
| Der Fluß steigt — | — | — | — | <i>hia yabalyn</i> |

G. Haus, Gerät, Schmuck usw.

| | | | | |
|--|-------------------|----------------------|--------------------|-----------------------|
| Haus <i>wuii, wīi</i> | <i>ūi</i> | <i>wīi</i> | <i>oiō</i> | <i>kelami</i> |
| Dach <i>mogi, uerū posani</i> | <i>ūi axtsono</i> | <i>kapañwiri</i> | <i>nax šatanyo</i> | <i>kelami kaiyami</i> |
| Türloch — | — | <i>hopé</i> | — | — |
| Tür <i>spépitó</i> | <i>tsupéka</i> | <i>hopeturi-karo</i> | <i>spaka</i> | <i>yosaiba</i> |
| Posten <i>boxtá</i> | <i>boxtali</i> | <i>huipotá</i> | <i>boxto</i> | <i>bokipoari</i> |
| Wand <i>diia kotaxla, boxta kekeró</i> | <i>utapi aili</i> | <i>yāšó</i> | <i>kotsoda</i> | <i>heribá</i> |
| Gerüst im Haus, auf das man Sachen legt <i>katsá</i> | — | — | <i>tsanktsaka</i> | — |
| Bratrost (für Fische etc.) — | — | — | <i>uaitšalió</i> | — |
| Sitzschemel <i>kumunó</i> | <i>kumunu</i> | <i>kumuno</i> | <i>kumunu</i> | <i>miákā</i> |
| Hängematte <i>pūñá</i> | <i>peenó</i> | <i>iro yitá</i> | <i>pēñó</i> | <i>panké</i> |
| Miriti-Hängematte <i>neapumi</i> | <i>toñya</i> | <i>puñ</i> | <i>nāpēñó</i> | <i>panké</i> |
| Tucum-Hängematte <i>yuxka puninyi</i> | — | — | <i>yuxkapo</i> | — |
| Baumwolle-Hängematte <i>yuxkapuni</i> | <i>yuxtapinó</i> | <i>yitá puñ</i> | <i>yuxtá pēñó</i> | <i>paumé</i> |
| Sparren <i>uaxtsoli, uimaxtsáni</i> | <i>axtsoni</i> | <i>poñirepo</i> | <i>uitšolé</i> | <i>panboka</i> |

| 1. Tukáno | 2. Uaíkana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--|--------------------------|----------------------|-------------------------|--------------------------|
| Lange Bank <i>komunó perikumunó</i> | <i>ununui</i> | <i>komopaino</i> | <i>huhupata</i> | <i>niawé</i> |
| Kaschirtrog <i>perukūxtū</i> | <i>payurú kusá</i> | <i>komoriká</i> | <i>payarú butsóká</i> | <i>yiaudobi, yaurobū</i> |
| Korbwanne (für Mandiokafladen etc.) <i>uhibaxtū</i> | <i>hubatū</i> | <i>uipatū</i> | <i>uibaxtūdo</i> | <i>abukuyá</i> |
| Matte <i>uhibatū</i> | — | — | — | — |
| Mörser <i>pamod</i> | <i>parod</i> | <i>lokarikarika</i> | <i>pamunuka</i> | <i>totaibí</i> |
| Kattun <i>suteró</i> | <i>suti</i> | <i>huteró</i> | <i>sutido</i> | <i>kuitoté</i> |
| Baumwolle <i>yuxká</i> | <i>yuxtopum</i> | <i>yitá</i> | <i>yuxtá</i> | <i>kuitoté</i> |
| Fransen an der Hangematte — | — | — | — | <i>kuitoté panké</i> |
| Backherd <i>axtáro</i> | <i>axtaró</i> | — | <i>kataró</i> | <i>panamitá</i> |
| Webstuhl <i>pānū kasepini</i> | <i>yuxkó yipeni</i> | <i>hōá</i> | <i>pinó daxpolipinó</i> | <i>tombi</i> |
| Webmesser <i>pānū patūlpū</i> | <i>kentui yipeni</i> | <i>niamá</i> | <i>pinó paturó</i> | <i>yamacaraua</i> |
| Fischnetz <i>ōhenkū</i> | <i>uayeni</i> | <i>bapi</i> | <i>uainimi</i> | <i>papiti</i> |
| Fischreuse <i>biṣkauū</i> | <i>buxaró</i> | — | <i>biṣkaró</i> | <i>daulinyi</i> |
| Große Fischfalle (Cacury) <i>waidá</i> | <i>uaxtroi</i> | — | <i>uairó</i> | <i>kobobū</i> |
| Mandiokaschlauch (Tipiti) <i>maxtíká</i> | <i>tipó</i> | <i>pinai</i> | <i>uaxtiá poka</i> | <i>narānyí</i> |
| Haken zum Anhängen des Mandiokaschlauches <i>ita-</i> | <i>daxsé</i> | <i>nomolikaṣaua</i> | <i>tipolidasá</i> | <i>tuikaraua</i> |
| Tragkorb <i>peí</i> | <i>puiró*</i> | <i>pi</i> | <i>peḍo</i> | <i>puigá</i> |
| Tragkorbband <i>peíkanó</i> | — | — | — | — |
| Sieb <i>tāmpá</i> , <i>pamotsō</i> , <i>sioá</i> | <i>pamutsuá</i> | <i>étolipá</i> | <i>seoká</i> | <i>péaibá</i> |
| Reibebrett <i>tsókono</i> | <i>sakūnu</i> | <i>hókóló</i> | <i>sakonó</i> | <i>péitiko</i> |
| Feuerfächer <i>ueninó</i> | <i>uininú</i> | <i>uenino</i> | <i>uininú</i> | <i>mukamba</i> |
| Kalabasse <i>uharó</i> | <i>haga</i> | <i>uáro</i> | <i>uaitóaká</i> | <i>hokowé</i> |
| Tonerner Herdfuß <i>hitati</i> , <i>tsálinó</i> | <i>huitáilá</i> | <i>liapé</i> | <i>huitiri</i> | <i>horópora</i> |
| Kochtopf <i>kipúte</i> | <i>ístui</i> | <i>koarikaré</i> | <i>stui</i> | <i>kuendo</i> |
| Esstopf <i>biatū</i> | <i>ístui</i> | <i>hoté</i> | <i>ohaka</i> | <i>kuengé</i> |
| Teller <i>baxpá</i> | — | — | — | — |
| Wassertopf <i>akonisé</i> , <i>(e)stui</i> | <i>ístui</i> | <i>ōkó koarikaré</i> | <i>itui</i> | <i>ókó roaibi</i> |
| Untersatz für Töpfe — | — | — | — | <i>kaniri</i> |
| Kaschirtopf <i>peruté</i> | <i>payurú ístui</i> | <i>hotébkiri</i> | <i>pairutsoka</i> | <i>pahohorobi</i> |
| Kaschiri <i>peru</i> | <i>payurú</i> | <i>étahé</i> | <i>payarú</i> | <i>okuiyé</i> |
| Bemalter Topf <i>(e)stui</i> , <i>oholitiá</i> , <i>kapitū</i> | <i>ístui horitiirirá</i> | <i>kawolikiitiri</i> | <i>ístui holiitiró</i> | <i>toituiibū</i> |
| Axt <i>komēngá</i> | <i>koméa</i> | <i>koméa</i> | <i>kumá</i> | <i>hoaiiki</i> |
| Steinaxt <i>yurikome</i> | — | <i>komébkūa</i> | — | <i>abohuaidi</i> |

| | | | | |
|--|------------------|-----------------------|-------------------------|------------------------|
| Messer <i>nñpi piáka</i> | <i>iepai</i> | <i>yiserikapai</i> | <i>hitsolipí(x)</i> | <i>tauhiwe</i> |
| Schleifstein <i>nñpini aseyaia, büükü</i> | <i>stoliá</i> | <i>toiya</i> | <i>disika</i> | <i>õhëhákai</i> |
| Einbaum <i>yüxkiséu</i> | <i>buxkod</i> | <i>komoá</i> | <i>bixsóka</i> | <i>yadáku</i> |
| Bootbauer — | | <i>kumoa mune</i> | | |
| Montaria <i>yuké kuraka, amélokü</i> | <i>buxkod</i> | <i>okánka</i> | <i>bitsóka dooliá</i> | <i>yadáhinku</i> |
| Sonnendach (Tolda) über dem Boot <i>yüxkiséu maonó</i> | <i>tsaroká</i> | <i>bigato rikaro</i> | <i>bitsóka muálpama</i> | <i>hiaruku kelami</i> |
| Ruder <i>uhapém</i> | <i>hoapain</i> | <i>oarikapán</i> | <i>oháiyero</i> | <i>yadaué</i> |
| Ruderer <i>ohápi</i> | | <i>oáda</i> | <i>oharonino</i> | <i>dauake</i> |
| Flechtmatte zum Bedecken der Ladung — | | | | <i>hiarukuna moiba</i> |
| Steuer <i>otoripi, auripi</i> | <i>oteripain</i> | <i>oatolkapán</i> | <i>ohatáya</i> | <i>hapuayá</i> |
| Steuermann <i>auutüyü, aüyü</i> | <i>áutoró</i> | <i>uatuiyá</i> | <i>utuliró</i> | <i>hapuadi</i> |
| Stock <i>baxtseo mundükü</i> | <i>yualipain</i> | <i>rokane kané</i> | <i>tuádu</i> | <i>tota aké</i> |
| Bogen <i>bugaté</i> | <i>bugristá</i> | <i>yerubitó</i> | <i>beringta</i> | <i>témo tarabi</i> |
| Sehne <i>bugaté kanó</i> | <i>kanó</i> | <i>yerubitó kano</i> | <i>beringta kano</i> | <i>témo hutumé</i> |
| Pfeil <i>anänge bēxtsú</i> | <i>kanini</i> | <i>yerrui</i> | <i>kanenke</i> | <i>témo yo</i> |
| Blasrohr <i>buxpuó</i> | <i>hauró</i> | <i>böpóá</i> | <i>pōka</i> | <i>poānyo</i> |
| Köcher <i>busasanino, mimatsá</i> | <i>kanini</i> | <i>boxóakapi</i> | <i>huané</i> | <i>poāmbi</i> |
| Giftfeilchen <i>bütsá, buxpüótsóro</i> | <i>kanini</i> | <i>oakari</i> | <i>búa</i> | <i>koxádodo</i> |
| Baumseide (Samauma) <i>ioxodari, bütsé sutiro</i> | <i>yuxtapum</i> | <i>boxa</i> | <i>yuxtapino</i> | <i>yui-kuitoté</i> |
| Angel <i>ohéxtse doxkero</i> | <i>yuyeyé</i> | <i>wai wériké</i> | <i>ioág</i> | <i>háhówaiyo</i> |
| Angelschnur <i>ohéri kanó</i> | <i>ieri kanó</i> | <i>wai wéri kánwé</i> | <i>yauarikano</i> | <i>háhówaimé</i> |
| Schild <i>baxtiparó</i> | <i>tuxtikeró</i> | <i>wapéró</i> | <i>baxtitsó</i> | <i>kahépoli</i> |
| Tanzrassellanze <i>gáigü</i> | <i>yáiyü</i> | <i>métsó</i> | <i>gaiti</i> | <i>bexoli</i> |
| Lanze <i>oreró</i> | | <i>apométsolo</i> | <i>doxkia</i> | <i>tāimü</i> |
| Gewehr <i>pekaui</i> | <i>peṣkauí</i> | <i>périká</i> | <i>piitsiki</i> | <i>opóni</i> |
| Pulver <i>peká nuá</i> | <i>peṣkanua</i> | <i>péauá</i> | <i>pišánod</i> | <i>opó ía</i> |
| Schrot <i>peka pege</i> | <i>kaiperi</i> | <i>péupé</i> | <i>pišá pari.</i> | <i>opó abé</i> |
| Besen — | | | <i>kariboka</i> | |
| Hüftschnur <i>siópenda, iéṣkeperi</i> | <i>hiṣhikana</i> | <i>oeniariké</i> | <i>uaxilita</i> | <i>kopiamba</i> |
| Schamschurz (des Mannes) <i>uaxtsoró</i> | <i>oatsokiro</i> | <i>ueri</i> | <i>oxtsokiró</i> | <i>yapiuá</i> |
| Schamschurz (der Frau) <i>íaxtsaró</i> | <i>ikatsaro</i> | <i>yakebairó</i> | <i>uaxtsokiró</i> | <i>mahidá tahilbó</i> |
| Quarzzylinder (Brustschmuck) <i>tamboá</i> | | | <i>temboaka</i> | <i>kenádo</i> |
| Armband <i>baxtsakanó</i> | <i>yaxké</i> | <i>waikabé</i> | <i>nali</i> | <i>mahidá</i> |
| Knieband <i>yuxkátséró</i> | <i>tasero</i> | <i>yütero</i> | <i>taisedo</i> | <i>niulaua</i> |

| 1. Tukáno | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|---|------------------|--------------------|-----------------------|----------------------------|
| Kamm <i>iró</i> | <i>kúiro</i> | <i>iró</i> | <i>kiró</i> | <i>kāmbá</i> |
| Gälafederbinde <i>pesáro, tamboa, oikonapali, mahá-</i> | — | <i>mápoá</i> | <i>mapoaka</i> | <i>mapéna</i> |
| Tanzmaske — | — | <i>huitiró</i> | <i>yiaakotsutiro</i> | <i>takahe, aboki, tāki</i> |
| Tanztrommel <i>toáte paká</i> | <i>toatiá</i> | <i>yukuliká</i> | <i>toati</i> | <i>témotibi</i> |
| Signaltrommel <i>toáte</i> | <i>totte</i> | — | <i>toati pidiá</i> | <i>ménébi</i> |
| Knochenflöte <i>méuti</i> | <i>yauikoani</i> | <i>niamau oawo</i> | <i>yiamákoá</i> | <i>kuaro</i> |
| Panfeife <i>uémompali, karisó</i> | <i>eapamalé</i> | <i>perūbali</i> | <i>uliapa</i> | <i>pédūba</i> |
| Große Tanzflöte (Yapurutu) <i>uenui, buxupó</i> | — | — | — | — |
| Yuruparýflöte <i>míni</i> | <i>basakuró</i> | — | <i>basankiró</i> | — |
| Fest, Tanz <i>basatsémáni</i> | <i>basaig</i> | <i>basaré</i> | <i>baxtsali isoro</i> | <i>opau</i> |

D. Mensch, Familie.

| | | | | |
|------------------------------------|--------------------------|--|-----------------------|----------------------------|
| Mensch, Mann <i>uamá, ómé</i> | <i>omenó</i> | <i>kaimá</i> | <i>mēno</i> | <i>amaua</i> |
| Leute <i>maxtsá</i> | <i>maxtsá</i> | <i>kapana</i> | <i>maxtsá</i> | <i>obediwi</i> |
| Familie <i>maxtsá imenakana</i> | <i>namunó</i> | <i>nokaraka meniámā</i> | <i>yiminá mákaina</i> | <i>obebéma</i> |
| Ehemann <i>manpi, ponakū</i> | <i>manemó</i> | <i>momani</i> | <i>maninó</i> | <i>mimalipaki</i> |
| Vater <i>paxkū</i> | <i>paxkuró</i> | <i>mopaki</i> | <i>pakiro</i> | <i>mipaki</i> |
| Weib <i>niemó</i> | <i>nominó</i> | <i>nomiό</i> | <i>nominó</i> | <i>nomiό</i> |
| Mutter <i>yépakxó</i> | <i>paxkoro</i> | <i>mopako</i> | <i>topkoró</i> | <i>hipáko</i> |
| Schwiegervater <i>maxkápoaki</i> | <i>malionó</i> | <i>yimaiiko</i> | <i>topki namonó</i> | <i>hiwego</i> |
| Schwiegermutter <i>kenamópaxka</i> | <i>malionó tomaleonó</i> | <i>yimaiiko</i> | <i>tomanéišano</i> | <i>hiwego</i> |
| Kind <i>kimaxkó</i> | <i>henó</i> | <i>kaniroká</i> | <i>ihinoká</i> | <i>yeroki</i> |
| Säugling <i>tsoāngá</i> | <i>tsoainá</i> | <i>kaxohuaka</i> | <i>tsoákaká</i> | <i>huatinina</i> |
| Sohn <i>yemaxké</i> | <i>hipakoró</i> | <i>yimáké</i> | <i>tomaxkino</i> | <i>himáki</i> |
| Tochter <i>yemaxxo</i> | — | — | <i>tomaxkino</i> | <i>himáki</i> |
| Jungfrau <i>nomeó</i> | <i>noxminó</i> | <i>kauamā</i> | <i>noxmino</i> | <i>boxhiyó</i> |
| Schwiegerson <i>yebáxtokū</i> | <i>naxninó</i> | <i>kauamā nemókiki</i> | <i>mani maxkenó</i> | <i>mamanomikiki</i> |
| Schwiegertochter <i>yebuxé</i> | <i>hamanitoró</i> | <i>yimákó</i> | <i>tonamu maxkenó</i> | <i>himákó</i> |
| Enkel <i>biéxkará</i> | <i>tutiró</i> | <i>tutyati ropi kauamā</i> <i>nemokiki matuti</i> | <i>topánaminó</i> | <i>aipedo haradurirumū</i> |
| Enkelin <i>panamé, yókarimaxko</i> | — | — | — | — |
| Jüngling <i>mámui</i> | <i>muaxminaru</i> | <i>kauamā</i> | <i>hihinoka</i> | <i>boxhiyó</i> |

| | | | | |
|------------------------------|---------------|-----------|----------------|------------|
| Knabe uin mangü | maxminó | yibai | tauikoró | hiyoki |
| Bruder axkabi | maxminó | yibaiyó | tokatideró | hiyokó |
| Schwester yekapiá, yékanara | baxtúbikoró | yibuiyakó | yikapai inó | hikápénemo |
| Schwäger yebaxtsokü, yépenyé | natsomanó | yibuiyaki | yibóhibó | hikápénāmá |
| Schwägerin yebuóbako, yeamóa | beyaporó | auapéa | yimani yaliadá | nomió péko |
| Witwe uaxpéayá | beatro | | yinamo yaliadá | |
| Witwer uaxpéayá | bakauró | mékapui | yibax xü | pani |
| Onkel yebuxkó kahi | minó | mékapo | oa maiyo | hipanimo |
| Tante diéamó | babakoró | yibui | yai imaxkinó | hiyikimaki |
| Neffe uamémáxkó | batsulidó (?) | yitēnyi | yiba paininó | hiñimaki |
| Vetter maxmi | batsulidó (?) | yipépó | yai imaxkonó | hiyókó |
| Nichte yékabimaxko | batsulidó (?) | yitéyó | yotaiyó | hiñimakó |
| Base maxmio | maitiró | kopaki | yiyiniyópkíro | hipaki |
| Großvater määko | nukio | kopaki | yiyiniyópkóro | hipaki |
| Großmutter uaméko | | | | |
| Greis buiké, büxkü | | | | |
| Greisin buikoko, buxküó | | | | |
| Häuptling uiauyi | bitoró | kitéupai | pütóro | uāti |
| Weißer, Fremder péxkastwiu | pekasinó | yaiyayui | yauankiro | yaranai |
| Freund iéxkaurerena | yüxkagié | yimaki | yükoyá | yimaki |
| Feind iéxuaxpai | yüxkaguyé | | yükoñ irunomiá | |
| Neger amai, niingu | nié | kanie | yiniñó | yieniñi |
| Indianer poterikanó | pokérixke | kamátša | maxtsá | poema |

E. Medizin, Religion.

| | | | | |
|---------------------------|---------|----------------|--------------|---------------|
| Zauberarzt yahi | yairó | yahi | yai idó | [krank?] |
| Krankheit duátigi | duatiró | yipunikipui | duatiro nina | (= |
| Heilmittel oxko | oxko | | koa koalido | |
| Tabak manó | migmai | manó | menñ | |
| Zigarre — | | likáro | | |
| Schnupftabak — | | butšéri witiya | | böši nuitoaro |
| Stammesheros (Gott) uaké | kuakñ | hünye | koamaki | böši itaii |
| Böser Geist, Dämon uáxtin | uaxtinó | pose | uaxtinó | humanihiki |
| | | | | amaki, aboki |

| 1. Tukáno | 2. Uaíkana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--------------------|--------------|----------------|-----------------|-------------------|
| Name <i>metiké</i> | — | <i>yibairá</i> | — | <i>hiyóá</i> |
| Stimme <i>uká</i> | — | <i>yihatia</i> | — | <i>koxhuáno</i> |
| Wort <i>usé</i> | — | — | — | — |
| Schlaf <i>uyá</i> | <i>kamén</i> | <i>kaniya</i> | — | <i>yikainyayi</i> |
| Hunger — | — | — | <i>hekakáya</i> | — |

F. Säugetiere.

| | | | | |
|--|------------------------|----------------------|-----------------------|--------------------|
| Affe <i>axkéyü</i> | <i>até</i> | <i>héhi</i> | <i>kā</i> | <i>kaparo</i> |
| Brüllaffe <i>emó</i> | <i>amoa</i> | <i>oké</i> | <i>emo</i> | <i>emú</i> |
| Barrigudo-Affe <i>segé</i> | <i>sēi</i> | <i>héhi</i> | <i>tsatyü</i> | <i>kaparo</i> |
| Nachtaffe <i>ménétšé</i> | <i>okoñ</i> | <i>aké pohá</i> | <i>kūó</i> | <i>oaxhá</i> |
| Macaco prego <i>axké</i> | <i>maxtsaké</i> | <i>aké</i> | <i>ka</i> | <i>také</i> |
| Weißer Affe <i>axkenyeyü</i> | — | — | — | — |
| Macaquinho (kleiner Affe) <i>ménétšé buxtíyü</i> | <i>menēsi</i> | <i>exikama</i> | <i>siānā</i> | <i>héhüó</i> |
| Fledermaus <i>oxtsó</i> | <i>oxtsó</i> | <i>otsó</i> | <i>tsó</i> | <i>oroli</i> |
| Jaguar, bunter <i>yahi</i> | <i>yai horitiró</i> | <i>yahi</i> | <i>iyai idó</i> | <i>yawi</i> |
| Jaguar, schwarzer <i>yahi güngí</i> | <i>yaiithino</i> | <i>yahini</i> | <i>iyai idó yñiro</i> | <i>yawi yemik</i> |
| Jaguar, roter (Puma) <i>tsoangü</i> | — | — | — | — |
| Hirsch <i>ninámá</i> | <i>iamā</i> | <i>niana</i> | <i>hiamā</i> | <i>niemákü</i> |
| Kleiner Hirsch <i>niamaka poxoro</i> | — | — | — | — |
| Fischotter <i>diayó</i> | <i>diayóox</i> | <i>mapehe</i> | <i>diayó</i> | <i>yardwi</i> |
| Tapir <i>buexki</i> | <i>oexkü</i> | <i>oeki</i> | <i>oaxtig</i> | <i>oaike, uakü</i> |
| Capivara <i>diaüexki</i> | <i>diaikü</i> | <i>liëyhe</i> | <i>biauētšü</i> | <i>niare</i> |
| Paca <i>saimé</i> | <i>seme</i> | <i>heme</i> | <i>tsamá</i> | <i>hemébo</i> |
| Aguti <i>büü</i> | <i>buu</i> | <i>bu</i> | <i>büu</i> | <i>bui</i> |
| Kleines Wildschwein <i>iéxtséboro</i> | <i>isēharó</i> | <i>kiesē motiro</i> | <i>iaxsé</i> | <i>oalíhehe</i> |
| Großes Wildschwein <i>iéxtsé</i> | <i>yusé tsutiró</i> | <i>kiesēka kapān</i> | <i>iaxsé buru</i> | <i>oali obedin</i> |
| Faultier <i>iématsa, ütñü</i> | <i>hamukalen ehiwi</i> | <i>kamatšá</i> | <i>uāná</i> | <i>hipoena</i> |
| Cuatí <i>müxpi</i> | <i>müxpi</i> | <i>mipé</i> | <i>uixpün</i> | <i>paipi</i> |
| Großer Ameisenbär <i>büxkó</i> | <i>büxko</i> | <i>bikó</i> | <i>mie</i> | <i>mie</i> |
| Kleiner Ameisenbär <i>büxkoka</i> | <i>büxpi</i> | <i>bikomäke</i> | <i>maxtsān</i> | <i>mie mamaik</i> |
| Hund <i>diayü</i> | <i>yaiiró</i> | <i>yahi</i> | <i>diera</i> | <i>yawini</i> |

| | | | |
|-------------------------------------|--------------------|---------------------|--------------------------|
| Ratte <i>bīi</i> | tepanono | <i>bīi</i> | <i>tube bekok</i> |
| Großes Gürteltier <i>uexkê pamú</i> | <i>pamó ukánke</i> | <i>uaxšipamu</i> | <i>poe pámul̄i iraki</i> |
| Kleines Gürteltier <i>pamú</i> | <i>pamó</i> | <i>pamu yatsagá</i> | <i>pámuli</i> |
| Manati — | — | — | <i>hiawwik</i> |

G. Vögel.

| | | | | |
|------------------------------------|----------------------|--------------------|----------------------|--------------------|
| Vogel <i>munika, mokopi</i> | <i>miniken</i> | <i>memeá</i> | <i>minikaka</i> | <i>minú</i> |
| Ei <i>dīri</i> | <i>rieri</i> | <i>memediá</i> | <i>duedi</i> | <i>minú hidi</i> |
| Arara <i>mahá</i> | <i>mahá</i> | <i>mā</i> | <i>mahá</i> | <i>mā</i> |
| Papagei <i>uékô</i> | <i>uékô</i> | <i>uéo</i> | <i>uaxšó</i> | <i>uékó</i> |
| Periquito <i>buxtukašinó</i> | <i>kag</i> | <i>kudyari</i> | <i>kái</i> | <i>kudyiri</i> |
| Mutum <i>uanopim</i> | <i>uanopi</i> | <i>uanopi</i> | <i>uanopī</i> | <i>huyiki</i> |
| Jacú <i>kaxtakotsona</i> | <i>katāmhā</i> | <i>katamakaiké</i> | <i>kaxtá mahá</i> | <i>mioko</i> |
| Cujubim <i>kaxta buxtiyū</i> | <i>tānihā</i> | <i>kahatá</i> | <i>kaxtá</i> | <i>hoikó</i> |
| Inambú <i>axá</i> | <i>hā</i> | — | <i>kā</i> | <i>akambú</i> |
| Tucano <i>daxsá</i> | <i>daxsá</i> | <i>rasé</i> | <i>daxsá</i> | <i>hugwé</i> |
| Urubú <i>yuxká</i> | <i>yuxká</i> | <i>yuká</i> | <i>yuxká</i> | <i>kauá</i> |
| Uruburey <i>yuxká buxtiyū, uua</i> | <i>yuxka reke</i> | — | <i>uá</i> | — |
| Gavião (Habicht) <i>ãã, apaké</i> | <i>kaá</i> | <i>yuká</i> | <i>kaá</i> | <i>kauá</i> |
| Sabiá <i>enemini</i> | <i>pāpā</i> | <i>uaitadoló</i> | <i>bii piriró</i> | <i>pāpā</i> |
| Japú <i>omú</i> | <i>omiu</i> | <i>omu</i> | <i>mū</i> | <i>omú</i> |
| Specht <i>oné</i> | <i>koná</i> | <i>koné</i> | <i>piá kurūru</i> | <i>konéko</i> |
| Ente <i>diaktá</i> | <i>diene</i> | <i>liaputaka</i> | <i>biau anī</i> | <i>bedebū</i> |
| Taube <i>buxá</i> | <i>buxé</i> | <i>buá</i> | <i>buxud</i> | <i>huréko</i> |
| Fiahn <i>kaneken</i> | <i>kanéka</i> | <i>abaki</i> | <i>karaka menó</i> | <i>kayu</i> |
| Henne <i>kaneken numiū</i> | <i>kanéka nomino</i> | <i>abokomako</i> | <i>karaka nominó</i> | <i>žayu nomió</i> |
| Küchlein <i>kaneken imanaka</i> | — | <i>abokimaka</i> | <i>karaka makino</i> | <i>kayu mamaik</i> |

H. Fische und Reptilien.

| | | | | |
|-----------------------------------|-----------------|--------------------|---------------------|-----------------------|
| Fisch <i>waii</i> | <i>waii</i> | <i>waii</i> | <i>mod</i> | <i>łaki</i> |
| Fischschuppen <i>waii katseró</i> | <i>maite</i> | <i>waii nete</i> | <i>waii katsaró</i> | <i>modi tušá wowe</i> |
| Fischgräten <i>waii mod</i> | <i>botá (?)</i> | <i>waii heráto</i> | <i>tsaroai</i> | <i>moáki kuado</i> |
| Pirahiba <i>mō</i> | <i>mōnō</i> | <i>hohaipui</i> | <i>mōkō yesérto</i> | <i>koliati</i> |

| | 1. Tukano | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--|-----------|-----------------|------------------|------------------------|---------------------|
| Piránha búú | | <i>mauag</i> | | <i>būú</i> | <i>mōryobo</i> |
| Pacú <i>ūxú</i> , <i>mákuain</i> | | <i>ist</i> | <i>bō</i> | <i>bist</i> | <i>iyaboli</i> |
| Aracú <i>botá</i> | | <i>botá</i> | <i>botéka</i> | <i>botá</i> | <i>bólikakū</i> |
| Sorubim <i>oléró</i> | | <i>orero</i> | <i>waii péni</i> | <i>minókū</i> | <i>kolidi totki</i> |
| Tucunaré <i>buú</i> | | <i>bēg</i> | <i>bō</i> | <i>būú</i> | <i>nyāpambo</i> |
| Kleiner Fisch (Art Aal) — | | | | | <i>bikušwa</i> |
| Kleiner weißer Fisch — | | | | | <i>otšbā</i> |
| Alligator (Jacaré) <i>uēxtso</i> | | <i>aixtsó</i> | <i>itsó</i> | <i>tsó</i> | <i>yabū</i> |
| Kleiner Alligator (Jacaretinga) <i>ūxtsúaka</i> | | <i>itsóko</i> | <i>itsó aká</i> | <i>tsó maliroka</i> | <i>uailyabū</i> |
| Flußschildkröte <i>uu</i> | | <i>kū</i> | <i>ō</i> | <i>kūli pitró</i> | <i>koumbu</i> |
| Land Schildkröte <i>ūuri</i> | | <i>kāri</i> | <i>ōhérika</i> | <i>maxkakaburu</i> | <i>makakoumbu</i> |
| Schlange <i>pinó</i> | | <i>pinono</i> | <i>pinó</i> | <i>pinóno</i> | <i>aiké</i> |
| Sucurijú (große Wasserschlange) | | <i>riotirá</i> | <i>pinoye</i> | <i>diátiró</i> | <i>aiyémiike</i> |
| Jiboya (Boa constrictor) <i>kuasekotará</i> [karo] | | <i>makapinó</i> | <i>aiyá</i> | <i>pinóno tsuariró</i> | <i>aiyá</i> |
| Jararáca <i>aiyá</i> | | <i>haniá</i> | | <i>āngá</i> | <i>aná</i> |
| Frosch <i>tarauké</i> | | <i>omá</i> | <i>umá</i> | <i>mā</i> | <i>umaua</i> |
| Kröte <i>taarauké</i> | | <i>duxú</i> | <i>momoami</i> | <i>oá mui</i> | <i>momakó</i> |
| Eidechse <i>yuatson</i> | | <i>tūpi</i> | <i>yawiho</i> | <i>uāpó</i> | <i>boiyó</i> |

I. Niedere Tiere.

| | | | | |
|--|----------------|----------------------|--------------------|-----------------------|
| Ameise <i>iéna</i> | <i>emoá</i> | <i>meka</i> | <i>iaxela</i> | <i>meaua</i> |
| Termite <i>buxtúa</i> | <i>buxtúá</i> | <i>buxtua</i> | <i>buxtúá</i> | <i>bokomió</i> |
| Maniáara-Ameise <i>mexká</i> | <i>maxká</i> | <i>meka</i> | <i>mašú</i> | <i>meaua</i> |
| Tocandíra-Ameise <i>pexká</i> | <i>paxká</i> | <i>peta</i> | <i>pitá</i> | <i>piará</i> |
| Sandflöh <i>doposón</i> | <i>dapason</i> | <i>nopohó</i> | <i>dapason</i> | <i>kubuki</i> |
| Mosquito <i>muixté</i> , <i>mapiri</i> | <i>matén</i> | <i>moxdeá</i> | <i>maxteia</i> | <i>moléua</i> |
| Pium <i>noxniná</i> | <i>uminiúá</i> | | <i>mixnina</i> | <i>huxniua abéma</i> |
| Fliege <i>muana</i> | <i>kumana</i> | <i>minerd</i> | <i>kumāna</i> | <i>hoxniua</i> |
| Biene <i>mumi</i> | <i>pikonoa</i> | <i>momia</i> | <i>yapánaná</i> | <i>mumia</i> |
| Honig <i>mumi</i> | <i>baxtiá</i> | <i>yukamene uetá</i> | <i>maxte porot</i> | <i>kauamene étá</i> |
| Wespe <i>uixtea</i> | <i>uxtiroá</i> | <i>otiá</i> | <i>tiroá</i> | <i>otšwa</i> |
| Schmetterling <i>momono</i> | <i>momono</i> | <i>momonoá</i> | <i>homono</i> | <i>momu, tatalóku</i> |

| | | | | | |
|--------------------------|----------|---|----------|----------------|-------------------|
| Morpho — | dotui | — | pikónǎ | — | mala kaibú |
| Käfer <i>peṭaptikona</i> | kiá | — | iyamá | mikíná | pikód |
| Laus <i>léya</i> | tēn | — | bake iya | kúá | kianke |
| Carapato <i>tehé</i> | buxpui | — | yauikámá | kotsaka noxtéa | nṭeumala, kolombo |
| Spinne <i>buixpui</i> | yugroson | — | āpī | uixpti | maka |
| Krebs <i>axpui</i> | limóá | — | — | busiṛoṭ | kamiá |
| Schnecke — | — | — | nhá | daxiṣoá | — |
| Muschel <i>etú</i> | — | — | — | — | kavari |
| Raupe (eßbar) — | — | — | — | — | okomiana |
| Raupe (eßbar) — | — | — | — | — | irápe tumoá |

K. Pflanzen.

| | | | | | |
|---|---------------|---|-------------|----------------|--------------|
| Baum <i>ai</i> , <i>yuxkúpaiki</i> | áxka miṣmianó | — | ikope | yukúkú púdú | yauira |
| Holz <i>yuxkú</i> | yáxkúwú | — | — | yúkúkú mōono | okikú |
| Blatt <i>puni</i> | duxtú | — | pōno | pūli | yauuka |
| Ast <i>meni ai</i> | holyú | — | mené rupi | yuxkiri pūli | mené kanabi |
| Rinde <i>kaséde</i> | yáxkúkaseri | — | mené aisorí | yuxkiri atsaró | meneké kaxiá |
| Wurzel <i>auxtesé</i> | yiaxmú | — | oteriké | yukúkú nokoali | oteyi |
| Dorn <i>pótá</i> | puxtú | — | potá | puxáka | mió |
| Samen <i>auli</i> | uxtiáye | — | uidya | diṭ | tiḍyahi |
| Harz <i>ooxpé</i> | komepe | — | ipé | kumapé | koénó |
| Schale (der Frucht) <i>mené sede</i> | kú | — | uidya apéa | noxhá | tiyipiṃe |
| Blüte <i>deṛka</i> | koḍrú | — | ō | koḍró | kóubia |
| Strauch <i>minastiri</i> | koliṭkú | — | witéhala | yukú maxhá | nauwiténu |
| Mais <i>roká</i> | yōó | — | aurika | iyāli | wega |
| Mandioka <i>kii</i> | kūn | — | kiá | kú | krika |
| Mandiokamehl (Farinha) <i>poká</i> | pōká | — | poká | poka | hiitirá |
| Mandiokafaden (Beijú) <i>haŷyá, axiá</i> | nāxāú | — | nāno | naxūm | haóno |
| Ausgekochter, engifteter Mandiokasaft (Manikuéra) | uxká | — | — | yuxká | pediko |
| Taploka — | uxtáro | — | uḡá | oaxta | etá |
| Taploka-Suppe <i>axko doxruiṣe</i> | — | — | — | mitsoka | — |
| Banane <i>ohó</i> | boxō | — | ōpú | xō | óliko |
| Batate <i>iaxpim</i> | yaxpí | — | nyapi | yaxpí | yapi |
| Alpim — | asi | — | kiá | kú tsoatyakú | krika |

| 1. Tukáno | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--|-----------------------------|--------------------------------|-----------------------------|--------------------------------------|
| Pfeifer <i>biá</i> | <i>biá</i> | <i>biá</i> | <i>biá</i> | <i>biá</i> |
| Cará <i>iāmú</i> | — | — | — | — |
| Kartoffelart — | — | — | — | <i>pamuri</i> |
| Bohne — | — | — | — | <i>uadedoka</i> |
| Cuyete-Baum <i>uhame</i> | — | <i>wahotori</i> | — | <i>mohi</i> |
| Bambus <i>uod</i> | — | <i>wāwā</i> | — | <i>wābia</i> |
| Pfeilrohr <i>anū</i> | — | <i>wūa</i> | <i>uá</i> | <i>poedi</i> |
| Zuckerrohr <i>anū</i> | — | <i>nuakamené</i> | <i>kanī</i> | <i>kaumaméné</i> |
| Timbó <i>exú</i> | <i>kutsá nótsá</i> | <i>esú</i> | <i>tsū</i> | <i>gau</i> |
| Fackel aus harzigem Holz <i>moxpéoli</i> | <i>sialí</i> | — | <i>sialí</i> | <i>kāma</i> |
| Kautschuk <i>dēi</i> | — | <i>li</i> | <i>uaxtsó</i> | <i>tyeka</i> |
| Carayurú <i>inanyö</i> | <i>usitsá</i> | — | <i>masitsóá</i> | <i>muhá</i> |
| Yapurá (vegetab. Käse) — | — | — | — | <i>dapua</i> |
| Palmen: | | | | |
| Mirtli <i>nee</i> | <i>meē</i> | <i>ne</i> | <i>māá</i> | <i>nei</i> |
| Pupunha <i>hiwe</i> | <i>ele</i> | <i>iené</i> | <i>iné</i> | <i>iené</i> |
| Assai <i>mexpim</i> | <i>uixpi</i> | <i>mepi</i> | <i>mixpi</i> | <i>eméma</i> |
| Bacaba <i>niomó</i> | <i>numú</i> | <i>nūtūma</i> | <i>inimé maxka</i> | <i>kóha</i> |
| Inajá <i>hixi</i> | <i>ixki</i> | <i>bō</i> | <i>kīi</i> | <i>exidi</i> |
| Pataud — | <i>numuhaká</i> | — | <i>inimé</i> | — |
| L. Zahlen. | | | | |
| 1 <i>nikáno, nikēm</i> | <i>ikanó</i> | <i>hikān</i> | <i>kinkoro</i> | <i>kuinákli</i> |
| 2 <i>puigáro, puigana</i> | <i>piadó</i> | <i>pāngara</i> | <i>píaro</i> | <i>pukana</i> |
| 3 <i>itáro, iteana</i> | <i>ikiadó</i> | <i>éeteaná</i> | <i>tiado</i> | <i>yaubekena</i> |
| 4 <i>mapalitesé</i> | <i>pestiadó</i> | <i>mapalikana kanéa</i> | <i>pittiakindá</i> | <i>yawwakiauwí</i> |
| 5 <i>nikān mutse, nikamōkená</i> | <i>kamopé</i> | <i>hikamo kamo</i> | <i>kamopé</i> | <i>kunápolipé</i> |
| 6 <i>nikanapa penipése, níkano penipiana</i> | <i>kamopé hipititē</i> | <i>hikapé amópenó</i> | <i>kamopé hipititē</i> | <i>apépuli kenakohali</i> |
| 7 <i>pemukapuya penipése, pemukapuya penipianá</i> | <i>pémokapé</i> | <i>éetáa atéamopenó</i> | <i>pémokapé</i> | <i>apépuli pikalohali</i> |
| 8 <i>pemuka itéaya penipianá, pamuka itéa penipése</i> | <i>tomapé ihipititē</i> | <i>éetáa hiká amópenó</i> | <i>tomopé ihipititē</i> | <i>apépuli yaubekuihali</i> |
| 9 <i>pamuka palitése penipése, pamuka palitina penipiana</i> | <i>kamopé itiará piapee</i> | <i>mapalikana kama amópenó</i> | <i>kamopé itiará piapee</i> | <i>apépulikada yaubekui tiyohali</i> |

| | <i>pamokapé pítta</i> | <i>pigakamopago</i> | <i>piamopé pítta</i> | <i>kaipó kapiliapé</i> |
|--|-------------------------|-------------------------|-------------------------|----------------------------|
| 10 <i>purakená, purakésé, puramusé</i> | — | — | — | — |
| 11 <i>penipoka nitsa penipése</i> | — | — | — | — |
| 12 <i>pipoka puya penipése</i> | — | — | — | — |
| 13 <i>iéte penepése</i> | — | — | — | — |
| 14 <i>depokapapu palitése</i> | — | — | — | — |
| 15 <i>depoka mapalitepetése</i> | — | — | — | — |
| 16 <i>mikanipoka petése</i> | — | — | — | — |
| 17 <i>pedi poka penipése</i> | — | — | — | — |
| 18 <i>pemokali yvapuya penipése</i> | — | — | — | — |
| 19 <i>pedi poka itéa penipése</i> | — | — | — | — |
| 20 <i>puamokisé, depókanipetése</i> | — | — | — | — |
| Eine Hand omuká, nikamoká | <i>ikamoka pia kaye</i> | <i>hikān amokān</i> | <i>kiantsóli pikiná</i> | <i>kuinaké pulipé</i> |
| Zwei Hände piamuká, puramoká | — | — | <i>piotsóli</i> | — |
| Wenig kanúduka | <i>mexanoe</i> | <i>okaloaka</i> | <i>manuká irená</i> | <i>kiinkibú</i> |
| Viel baxido, pexéniká | <i>pe</i> | <i>kapára</i> | <i>noaná</i> | <i>obéti</i> |
| Halb iadó, yeitani | <i>mi iadó</i> | <i>isétaga</i> | <i>noān kanga</i> | <i>kiinkibú (?)</i> |
| Voll momutá, momúá | <i>yaró uapare</i> | <i>tupāna</i> | <i>oápára</i> | <i>udke</i> |
| Alles mipepiká | <i>yaró</i> | <i>kapāna</i> | — | <i>kaŕwi</i> |
| Einiges apeinó, nikanetani | <i>mazyaro</i> | <i>déaya</i> | — | <i>dahakí</i> |
| Allein yið dekonibó, nikanó | — | <i>tokau aninyé</i> | <i>puikana</i> | <i>kenólamó</i> |
| Der erste nikanó, kaitaniué paitora | <i>ikano</i> | <i>kahioagá</i> | <i>mitáno</i> | <i>hipoka (medahaki) 1</i> |
| Der zweite kaitaniué pueró, medó (?) | <i>tokame</i> | <i>tokau aninyoayóa</i> | <i>piaró</i> | <i>kenólamó kari</i> |
| Teil kanikaga, yūxkū pokará | — | <i>hikáriró</i> | — | <i>kunaxgari</i> |
| Ding, Sache niéniki, axpéino | — | — | — | <i>kuinaua</i> |

M. Pronomina.

| | | |
|---------------------------|------------|---------------|
| ch yūiḡ, yīḡ | yū aniya | yū yēbo |
| Du māax, māe | mananeakin | manate dekuyu |
| Er katn | tekaiki | arukamai |
| Wir manipuana, manitanihi | tōtikoro | mahā |
| Ihr matsakanie | mali | manī |
| | tiḡpeḡ | maxsa |

¹ *medahaki* = kōm'm' her!

| 1. Tukáno | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--|----------------------|---------------------|-----------------------------|----------------------------|
| Sie — | <i>tikina</i> | — | <i>tíná</i> | — |
| Mein iétanie | <i>yütü</i> | <i>hodayire</i> | <i>yütü</i> | <i>dauwāáki yuré</i> |
| Dein mulyetani | <i>maxi</i> | — | <i>yüi (?)</i> | — |
| Sein — | <i>yüö maxi</i> | — | <i>tiro</i> | — |
| Unser mariétani | — | — | — | — |
| Euer matsá atani | <i>anikiná apeya</i> | <i>ané</i> | <i>alikiró</i> | <i>yaihi</i> |
| Dieser anitanine | <i>ixtse</i> | <i>anáma</i> | <i>yütü</i> | <i>kiramá</i> |
| Jener séi | <i>pematsá</i> | <i>apai</i> | <i>alikiró pakiró</i> | <i>opeti</i> |
| Andere axpitanime, āūpim | <i>tsatáhidé</i> | <i>tokaniaye</i> | — | <i>kebokari</i> |
| Ebenso — | | | | |
| N. Adjektiva. | | | | |
| Groß <i>paxiró</i> | <i>pairó</i> | <i>pairó</i> | <i>piro yenikanani</i> | <i>uráki</i> |
| Klein <i>kanuagá</i> | <i>maignoa</i> | <i>okaiyaka</i> | <i>malikiro yahirani</i> | <i>kiénke</i> |
| Hoch <i>igmani</i> | <i>egmeano</i> | <i>omā</i> | <i>meano</i> | <i>omaki</i> |
| Tief <i>igkanil</i> | <i>iwité</i> | <i>popé apü</i> | <i>kidníná</i> | <i>híwi</i> |
| Lang <i>eyóado, yóúktiáka</i> | <i>yoarokú</i> | <i>yoadiyá</i> | <i>iyonina</i> | <i>hoawü</i> |
| Breit <i>esaro, exsautiáka</i> | <i>paliyüboa</i> | <i>yoaye</i> | <i>tsanina</i> | <i>apéduhi</i> |
| Fett <i>leitiyü, diüxkiru</i> | <i>diibixiro</i> | <i>pairó</i> | <i>dilitiri kiróinó</i> | <i>iyáki</i> |
| Mager <i>délmáni, uān</i> | <i>yaxkuaridá</i> | <i>itsekiki</i> | <i>kaku ali kitrohirari</i> | <i>neokiké *</i> |
| Schwer <i>naxkán, mikútsé</i> | <i>ketaku</i> | <i>tyaungya</i> | <i>naxkó lianuni</i> | <i>kututoaki, teho aki</i> |
| Leicht <i>naxkantise, miḡkentiró</i> | <i>nehag</i> | <i>mekentiya</i> | <i>noxké dárani</i> | <i>dukibeui</i> |
| Akt <i>buiḡké, mídánó</i> | <i>bikuaro</i> | <i>kabiki</i> | <i>biḡkúrohirani</i> | <i>bukiki</i> |
| Jung <i>mami buiḡké, māmái</i> | <i>ixino</i> | <i>kanéroka</i> | <i>uaxmino hirani</i> | <i>yeroki</i> |
| Gerade <i>diakinó</i> | <i>pitoxiario</i> | <i>kaliapé</i> | <i>paxtoto atani</i> | <i>nunéna</i> |
| Rund <i>opasilinino, yudká</i> | <i>siponainó</i> | <i>karupabéto</i> | <i>pallisoró hirani</i> | <i>kaintarabi</i> |
| Kalt <i>diyixsiani, niḡtseró</i> | <i>siai</i> | <i>yütsahayuye</i> | <i>yixsi anika yireni</i> | <i>ixtḡwi</i> |
| Warm <i>axsiniga, axtsiró</i> | <i>asipsuró</i> | <i>moipó atšani</i> | <i>nukutsika yireni</i> | <i>awia boiwi</i> |
| Trocken <i>boxpoapā, aboxpolgindlaba</i> | <i>huaró</i> | <i>moipóye</i> | <i>sibika alikirani</i> | <i>pengeno</i> |
| Naß <i>boxpoxdlaba, exḡseró</i> | <i>miaró</i> | <i>meméhanuio</i> | <i>uali hirani</i> | <i>enoíwo</i> |
| Krank <i>duatiyā</i> | <i>duatá</i> | <i>ponega</i> | <i>duatiki yikalyini</i> | <i>ixtḡwi yuré</i> |
| Tot <i>ueniān, menikü</i> | <i>yaiyaró</i> | <i>liakuame</i> | <i>iali aranyi</i> | <i>aweta yahaiḡi</i> |

| | | | | |
|--|----------------------|--------------------|---------------------|----------------------|
| Blind boxkoamé, kaxtamani | kata tiin aiyó | kapéa (ʔ) | toka pali moa ali | yakóli |
| Taub teotini, ameperi toatyn | tuwá araya | amo buskápe | kamuxpali tuerárni | kamókobé buxiwi |
| Stumm umasitini, kokogü | hiókonosyena | yayeriké | dumasée arani | hðhðnia |
| Lahm siamasentini, ódtikü | pali behiro | hageriké | paliyuli uareni | oa kénia |
| Gesund aiyüni duátiti | kuxtiro kuyano | nétynia | duatira aiyüni | mēāua |
| Gut aiyüni | kenoalé | nétynia | noana | mēāua |
| Schlecht miámimi, mianü | yianéna | maütige | nukünanina | meamēāua |
| Faul buxtuyá, nihitsiané mihaséro | yaxpebo kiro | kate | noku kaxpaliá ürani | horāké |
| Schwanger nilpaxkó | yuaia | étá | ihipoko korohirani | mikako |
| Verheiratet manaputikama | nanutiakuru | — | dunamuntiro | himanipaki |
| Langsam taturá auaye ¹ | séronya ¹ | oadyá ¹ | piroka ¹ | doahaki ¹ |
| Gestorben uená oaini | huayaiyá | — | yüaliada | yaiyü |
| Rasch! rasch! ² (força! força!) tuxtóra tuxtóra | tuxtúaiyá tuxtúaiyá | uápinya tutódáya | tuxtúaró tuaró | pali haki pali haki |

O. Farben.

| | | | | |
|------------------------------------|--------------|---------|------------------|------------------|
| Weiß buxtigi, buxtiró | yiseró | kaboto | iyexsérinani | bóló, bakü |
| Schwarz niing ¹ , dñnró | ninó | kaniro | nukuni ninani | nheamino, nemiké |
| Rot soansé, soanó | tsoanó | kaxwelo | tsoanahorani | hüdkü |
| Blau yakaliu, igátsaró | yasaró | huméno | yaxtsado hirani | homékü |
| Grün uimasé, igatsarima | akoro yasoró | uaikape | yaxtsado hirani | homékü |
| Gelb yatsasé, buxtiró | soanó | ewa | gui tsabu hirani | kraheme, kraheme |
| Schmutzig uinimbri | buxtebo tiró | egiri | 'uexté bu ninani | dokü |

P. Zeit.

| | | | | |
|------------------------------|-------------|--------------|---------------------|----------------|
| Gestern kanü | hikalipé | aperama | kané | apé halani |
| Vorgestern tenamá | temina läpö | neaméka | tinonüpi | eno apé halani |
| Morgen nadná, nitámeka | ekéni pö | neaménoká | yuhuruka oha hinani | howená |
| Übermorgen axpenamui niaméka | ekéni boaró | apeneaménoká | yuhuruka boréro | apé hawená |
| Heute nikanka, nikayá | miana | atirámá | miyá | karihanani |
| Jetzt nikano, ató | miadekó | ame | miyá | kari |

¹ Wohl Kommando beim Rudern. ² Kommando beim Rudern.

Q. Ort.

| 1. Tukáno | 2. Uaíkana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|-------------------------------|--------------|------------------|------------------|--------------|
| Ort yinéno, maxká | maxkáli | maká | maxká | imalo |
| Rechts diaki, aĩnyú | ikapitó | niurya | paxtotá | meaũ kari |
| Links diapó, kupé | kapeparé | nĩatĩya | duťika kunuagũ | meaũ meaũ |
| Hier ató | õã | ato nĩnyá | oi | yobó |
| Nahé yuaure, atóda | atsũkekeró | ato akánínyá | uka ka hirani | ixĩno |
| Dort tsoapũ | siepe panepũ | toninyá | tsoapĩhi yukani | lõmó |
| Vorwärts seiyuruopé, toairiró | ognũ tanyé | huẽnyá | olokapi hũyukani | duatyĩ |
| Rückwärts yeiseropé, siropé | malũ baxtok | hoke béro huẽnyá | yĩbaro pũsatsano | yobo duwak |
| Fern yuané, yuaró | — | — | yoaró | — |
| Sehr weit yua buxtiáka | — | — | — | — |
| Oben omanu, muihasé, totá | igmano | hõripotó | ombo ipihirano | hĩwá |
| Unten todoxka, nũxkobagá | hũpa | karoká | ombo kapohirani | deká, katino |
| Innen popeapui, oipoká | mani botuxti | apéyẽ | mani kaapũ | kĩwe |
| Außen tsoxpeputikó, tsubebitó | spek ab | hõhãnyo nokapa | siabi, xatsani | hohahéno |
| Unter — | hũpa | horoká | — | — |

R. Interrogativformen und Antworten.

| | | | | |
|---|---------------------|------------------|-----------------------|---------------------|
| Wann? deronika | dotséxĩni | derémã | andipá | api nomá |
| Wo? nahó | kaxmenó | napũ | noĩni | alõĩi |
| Wie viel? dikina, dikũtse ũgati | dosĩnui | mokālã | noõpekiná | api wĩt |
| Wie? deronitimá, deró | iyó | lopobãĩro | duťsá | alõĩi |
| Warum? derũiti, deroitiĩ | yosé yoigó nexali | ãtó | duťsá akarĩoni | yoolá |
| Was machst du? derol uaigetimá | doséya yoni, xori | pahia gaupale | duťsai yirika mani | boai yimala mahé |
| Was willst du? — | — | — | uaxpaka maxalima- | ma ũkũli |
| Was willst du als Bezahlung? yiẽné uaxpá iait | hiõno kamena | — | nó [no | ye mole boxghũkũwĩt |
| Wie heißt du? nĩamu uãmetikiti | miamé manete tihali | yamamamatiyauoa- | uaxpaka maxalima- | yeki amia mia |
| Wie heißt dein Bruder? nĩamua nie metikiti | — | [ne | yabai lioratimati ya- | — |
| Wie geht es? derol yeserinol | dasé yla alino i | nono maneto atl | duťsai dikalimeni | tipi uaikeĩni |
| Gut! aĩgunumĩ (= danke!) | katénote | netĩnya | nohani | meaũã |
| Gehst du allein? yũó deaken | — | — | — | — |

Wie weit ist es bis zu deiner Hütte? *muya wū yua*
 Bist du verheiratet? *menemātiki* [*buxtiāka*]
 Hast du eine große Pflanzung? *uextse pairi uextse*
 Ich will diesen Bogen kaufen *bueketān anegi*
 Willst du ihn verkaufen? *duesinini*
 Ich bin hungrig *yūō yatiatsō*
 Hast du auch Hunger? *makiana kiatsōnō*
 Willst du rauchen? *mahutseni tserimōō*
 Wieviele Boote hast du? *litepaayo yūxkiséu*
 Ich habe drei Boote *itianū yūxkiséu* [*mē*]
 Hast du die Boote selbst gemacht? *yūxkiséu dariline*
 Mein Vater hat mir geholfen *yūpekū uetamui*
 Hat es gestern geregnet? *kani korotaiyū*
 Nein, es war starker Wind *kani onono uaiwū*
 Wohin gehst du? *noa puiyātē*
 Ich gehe zum anderen Ufer *tea sekupé*
 Ich bleibe hier *yūō takea alō*

S. Modale Ausdrücke.

| | | | | |
|----------------------------|----------------|----------------------|----------------|-----------------------|
| Ja <i>totā</i> | <i>biētirō</i> | <i>tokaika ninya</i> | <i>bixeda</i> | <i>kēbo</i> |
| Nein <i>nīwā, manii</i> | <i>malianā</i> | <i>māninya</i> | <i>malianā</i> | <i>kibēu</i> |
| Aufgehört (?) ¹ | — | — | — | <i>hawēta kuyuwēg</i> |

T. Zeitwörter und Phrasen.

| | | | | |
|--|-----------------|----------------------|--------------------------|--------------------|
| Arbeiten <i>dadaiyē aupui, daratse</i> | <i>daraiē</i> | <i>horokā</i> (?) | <i>dax dāro</i> | — |
| Atmen <i>heditalyo, herikosā</i> | <i>hēritop</i> | <i>yeyēri petiye</i> | <i>yaxiri toronina</i> | <i>ome kuitwa</i> |
| Baden <i>tayuanā</i> | <i>sakusinā</i> | — | <i>tubrulo kutsitani</i> | <i>hiaikudiaki</i> |
| Beischnaf vollziehen <i>taiauyoana</i> | <i>nyoānya</i> | <i>hitō ninyetō</i> | <i>tyōēna</i> | <i>dali yarēu</i> |
| Berühren <i>uaitekaya, doxtairō</i> | <i>doxtērō</i> | <i>nhōšenika</i> | <i>biaikali itiani</i> | <i>totāyē</i> |
| Binden <i>dētēye, dētāro</i> | <i>yuxtēro</i> | <i>hiyada</i> | <i>dixteni kanani</i> | <i>būohaki</i> |

¹ — „Es ist nichts mehr da.“ (?)

| 1. Tukáno | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéna |
|--|--|---------------------------------|---------------------------|------------------------------------|
| Bleiben <i>tokeátu</i> ¹ , <i>takairó</i> | <i>takéro</i> | <i>tuaye</i> | <i>tuakagani</i> | <i>mauteaki</i> |
| Brennen — | — | <i>hoheya</i> | — | <i>odhāki</i> |
| Bringen <i>mitedá</i> | <i>maxali totéro</i> (= bringen, kommen) | <i>hōya</i> (= bringen, kommen) | <i>nata yéni</i> | <i>dauāki</i> |
| Essen <i>baya</i> , <i>báatsé</i> | <i>hikyáya</i> | <i>egaiga</i> | <i>tiro</i> | <i>ahaké</i> |
| Fallen <i>muiriró</i> | <i>dūūra yapága</i> | <i>nānanga</i> | <i>borá ditarani</i> | <i>tūiwi</i> |
| Fischen <i>teauasená</i> | — | — | — | — |
| Fliegen <i>uiyū</i> | <i>būi iró</i> | <i>kawū</i> | <i>teua batukurani</i> | <i>uiyū</i> |
| Fließen <i>akostoadu</i> , <i>akostaró</i> | <i>omaka in</i> | <i>akihá</i> | <i>miruxka yeini</i> | <i>nehāké</i> |
| Fürchten <i>uinemé</i> , <i>uiró</i> | <i>taiya</i> | <i>tyūwiyá</i> | <i>keomase arani</i> | <i>hidūwé</i> |
| Gähnen <i>oinigé</i> , <i>dialikosé</i> | <i>yiabixteró</i> | <i>yawūdye</i> | <i>yaa bixtido hirani</i> | <i>wioxyawaihiwi</i> (dai- [yili]) |
| Gebären <i>nibāka</i> , <i>punadéakó</i> | <i>ponatié</i> | <i>kapunakiko</i> | <i>ponotiri hireni</i> | <i>tyedo kiwakó</i> (mika- [ko]) |
| Geben <i>oiyá</i> | <i>teyó</i> | <i>maneāpe</i> | <i>iyaró hiraoni</i> | <i>ewuñmai</i> |
| Gehen <i>ságé</i> , <i>séaró</i> | <i>mandito aiyé</i> | <i>tonoáke</i> | <i>tiniá hexorani</i> | <i>kopaini dahaki</i> |
| Geh' schnell! <i>keró amaseró</i> , <i>amaiaró séayá</i> | <i>kero kono aiyé</i> | — | <i>keré kanini</i> | <i>hoabi kopaini dahak- [ki]</i> |
| Greifen <i>niñnyá</i> | <i>hiéya</i> | <i>neānya</i> | <i>hiagé</i> | <i>hehaké</i> |
| Hauen <i>kuaré</i> , <i>dixtéa</i> | <i>kenatore</i> | <i>iko edoreya</i> | <i>kagé toleni</i> | <i>hekutoa hitoobū</i> |
| Heiraten <i>nomatise</i> | <i>mukandute manute-</i> | <i>kanámōkike</i> | <i>numuti kamaká</i> | <i>nomikiki</i> |
| Hören <i>teaiyá</i> , <i>teroti</i> | <i>tiotyá</i> | <i>gité goñiya</i> | <i>teomalēni</i> | <i>hapia būa</i> |
| Hungern <i>oemé</i> , <i>ihēkiatsá</i> | <i>hiékeró</i> | <i>kegada</i> | <i>hikaka kagéné</i> | <i>hahogētwi</i> |
| Husten <i>saktina</i> , <i>satisé</i> | <i>satié</i> | <i>hatiye</i> | <i>saktironinani</i> | <i>koxhōiyu</i> |
| Holen <i>hamanitsá</i> , <i>boaró</i> | <i>nainise</i> | <i>dehoño</i> | <i>nanisēini</i> | <i>dauaki</i> [aki hitira |
| Hole Farin! <i>pōka minike</i> | <i>ne niatsa pōka yana</i> | <i>poká niñyá</i> | <i>poka nalitsani</i> | <i>hikūniakhitira</i> , dau. |
| Jāgen <i>teama tawai kino maxkanakūbū amana</i> ² | — | — | — | — |
| Hacken <i>enana</i> , <i>enānyū</i> | <i>kolaiye</i> | <i>enāyé</i> | <i>kuuli duaroninani</i> | <i>makayi</i> |
| Kauen <i>piagena</i> , <i>diagetsé</i> | <i>hiyaiye</i> | <i>yageya</i> | <i>tyakoro ninani</i> | <i>hāhēyaki</i> |
| Kosten <i>minmima</i> , <i>tūānyayū</i> | — | — | — | — |
| Komm' her! <i>atiá</i> | <i>taiyá</i> | — | <i>natyū</i> | <i>apeki daibi</i> |
| Komm' herein! <i>san tiá</i> | <i>sentiayá</i> | — | <i>tsanta yuini</i> | <i>dāáké</i> |
| Kriechen <i>buigana</i> , <i>būiyatse</i> | <i>biaye</i> | <i>kapai</i> | <i>biaró ninani</i> | <i>papeyi</i> |
| Kürzen ³ <i>lixtesé</i> | <i>buxteū</i> | <i>pataiya</i> | <i>duxte ihireni</i> | <i>buraki</i> |
| Lachen <i>dodeaya</i> , <i>teyukand</i> | <i>bi.xye</i> | <i>kaboyeki</i> | <i>bixiró ninani</i> | <i>yūriyi</i> |
| Leihen <i>tsioka</i> | — | — | — | — |

| | | | | |
|---|----------------------------|------------------------|---|------------------------------------|
| Machen <i>daléa</i> , oeyá | <i>miimeano</i> | <i>parike</i> | <i>wuaigé topim</i> | <i>halónye</i> |
| Nähen <i>deroya</i> , <i>derotse</i> | <i>boseya</i> | <i>eriké</i> | (<i>sutiro</i>) <i>derenontireno</i> | <i>naréye</i> |
| Malen, bemalen <i>oáke</i> , <i>nínoisé</i> | <i>holiteriya</i> | <i>holiafiké</i> | <i>nuxmiyö</i> | <i>toiyuaki</i> |
| Niesen <i>astana</i> , <i>asiántá</i> | <i>hasiáno</i> | <i>aitšénike</i> | <i>aksiano linani</i> , <i>akt-siano ninani</i> | <i>aetsenge</i> |
| Pissen <i>oretse</i> | <i>konuku</i> | <i>onēnike</i> | <i>kono kono ninani</i> | <i>koleyé</i> [<i>nunig</i>] |
| Rauchen <i>uxū</i> | | <i>pūšá</i> | — | <i>hapúāk</i> , <i>numēboli</i> |
| Reinigen ⁴ <i>tāá uaná</i> | <i>kutsaiya</i> | — | <i>kutsintsaré</i> | <i>kudiadibudio</i> |
| Rudern <i>uixínga</i> , <i>uhitse</i> | <i>uxiyá</i> | <i>mīnyá</i> | <i>putiro kaokani</i> | <i>uřhaki</i> |
| Rufen <i>pikuya</i> , <i>pšuyá</i> | <i>boxaye</i> | <i>uādyá</i> | <i>ohataya</i> | <i>doāké</i> |
| Schlafen <i>kanikū</i> , <i>kanitsé</i> | <i>buxiya</i> | <i>kānya</i> | — | — |
| Schleifen ⁵ <i>atsehóye</i> , <i>asihoitse</i> | <i>siotya</i> | <i>ipiyaua</i> | <i>karinonená</i> | <i>kāhāké</i> |
| Sehen — | <i>hiana duxkū aya so-</i> | <i>řnyáhadyá</i> | <i>siauyö</i> | <i>heřwuyaaiki</i> |
| Singen <i>batsatsé</i> | <i>dufiá</i> | — | <i>baxtsaga</i> | <i>haliharoáki</i> |
| Sitzen <i>doxia</i> , <i>duxitsé</i> | — | <i>rūiyá</i> | <i>duxhiya</i> | — |
| Setz' dich! <i>atietiman dohiro nitsá</i> | — | — | <i>duxia toini</i> | <i>dobaké</i> |
| Sprechen <i>otyá</i> , <i>ūkūtse</i> | <i>yüöxku</i> | — | <i>tiörani</i> | <i>dobáike</i> |
| Ich spreche <i>yüö hokōn</i> | <i>yüü yüöxkuat</i> | <i>yü yeniye</i> | <i>yüü tiöxani</i> | — |
| Spucken — | — | — | <i>šaxpoxtironina</i> | <i>yübü kobéua (?)</i> |
| Stehlen <i>nyakapi</i> | — | — | — | — |
| Stinken <i>ēřitsé</i> | — | — | <i>ninima</i> | — |
| Töten <i>ohékaneya</i> , <i>māxetsé</i> | <i>ohentoxköyá</i> | <i>yoteya</i> | — | <i>inöxhüwa</i> , <i>inoxtedé-</i> |
| Trinken <i>senia</i> , <i>senitsé</i> | <i>siinya</i> | <i>ętsá</i> | <i>oholekayö</i> | <i>bü</i> , <i>noxhüwü</i> |
| Weben <i>pomo patuya</i> , <i>pomopatu sepiini</i> | <i>penolipain</i> | <i>miņera</i> | <i>seniyé</i> | <i>totake bohaki</i> |
| Weinen <i>oxtino</i> , <i>uxtiyü</i> , <i>uxtitse</i> | <i>uxtiya</i> | <i>otáhe</i> | <i>pino potuyé</i> | <i>ukuake</i> |
| Ich weine <i>uxtiya tiimi liekókó</i> | — | — | <i>tironina</i> | <i>pipéino</i> |
| Werfen <i>kaingá</i> , <i>doxketse</i> | <i>buxtiyá</i> | <i>węřnya</i> | — | <i>odyü</i> |
| Wissen <i>teān</i> , <i>matsie</i> | <i>masiyá</i> | <i>yágia matsigagé</i> | <i>doxa ayö</i> | — |
| Wollen <i>iátsá</i> , <i>senitsisá</i> | <i>taxmeyá</i> | <i>yiboieye</i> | <i>maxsihé</i> | <i>arenkēné yü aréua</i> |
| Ich will <i>yüü biyatsa</i> , <i>yüü üyaratsá</i> , <i>uyatsá</i> | <i>kamexá</i> | <i>yü böiya</i> | <i>kamakani</i> | <i>ewüi</i> |
| | | | <i>yüü kamaxá</i> | <i>üwü</i> |

¹ Oder „foscátn“ (?). ² Satz. ³ Z. B. eine Flußwindung abschneiden. ⁴ (Ein Gerät) reinigen. ⁵ Ein Messer, eine Axt.

| 1. Tukáno | 2. Uaikana | 3. Karapaná | 4. Uanána | 5. Kobéua |
|--|---------------------------------|------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Du wilst muú üyaratsá | <i>miú kamané</i> | <i>ma memboiyati</i> | <i>miú kamagani</i> | <i>ma uküle</i> |
| Wir wollen nyüatsá naxtsân üyaratsá | <i>mali kamé epépani</i> | <i>aha boiye</i> | <i>tsaka maxani</i> | <i>nihá üwü</i> |
| Ich will nicht uyatisid | <i>kamenda</i> | <i>bairumé nia</i> | <i>maliadá</i> | <i>nole üwü</i> |
| Ich will schlafen yü rasári | <i>kani duaya</i> | <i>yükaniyaya</i> | <i>kalidua kaiyü</i> | <i>nole üwü (?) [mia</i> |
| Ich will heiraten umukadeté siniyü siniápö | <i>manute tealya</i> | <i>yü memoboíya</i> | <i>yüü numutú duaka</i> | <i>yü nomiki üwü no-</i> |
| Ich will eine Frau umukadepe painena mana | — | — | — | <i>wü nomiki üwü no-</i> |
| Wir wollen schlafen bis morgen früh kanembora | — | — | — | <i>[mia</i> |
| <i>kané mani nemidka</i> | — | — | — | — |
| Ich will Tabak haben und mir eine Zigarre machen | — | — | — | — |
| <i>mano yatsa nikano munonó</i> | <i>!na satha</i> | — | — | — |
| Ich will Zigarre rauchen — | <i>huhu duaiya magna-</i> | — | — | — |
| Zählen mapakotise, oeréya | — | — | — | — |
| Zeigen iunhá | <i>tsumpuyá</i> | <i>mínyoa</i> | <i>ignöngani</i> | <i>hadooaki</i> |
| Ziehen buxéyá | <i>uxéyá</i> | <i>kanapóga</i> | <i>kertsageni</i> | <i>dabüboaki</i> |
| Vorwärts! teana uana tea tea | <i>itsátsá</i> | <i>hitó maliatóka</i> | <i>matsá matsá</i> | <i>hanika me lewi (?)</i> |
| Ich bin dein Landsmann yü maxkan niö | <i>yü kaiyuye</i> | <i>yiya poi makaki</i> | <i>iyama kân</i> | <i>yimala hinokaki</i> |
| Sei still!, schweig! utikarya | <i>tamalón</i> | <i>matké</i> | <i>nianina maiyekali</i> | <i>ameke</i> |
| Das ist zu teuer axpá miniai | <i>huaxpa buxtiaré</i> | — | <i>nuku axpabürani</i> | <i>aipinu manehibéü</i> |
| Das gebe ich nicht aionó mainii | <i>hoa áda buxühine</i> | — | <i>uaira maeleni</i> | <i>manehibéü yubani</i> |
| Ich will Kattun haben — | — | <i>haya hutero</i> | — | — <i>[hinoto</i> |
| Ich bezahle — | — | <i>huapatero</i> | — | — |
| Schneide ab Kattun! — | — | <i>woya hutero</i> | — | — |
| Ich bin gut matsanya anyopunika yüö | <i>yüi kanoxá</i> | <i>yü nünya</i> | <i>yüü nohani</i> | <i>yü mēāua</i> |
| Ich bin schlecht matsanya niányitsá yüö | <i>yüi yanoxá</i> | <i>yü maiyenia</i> | <i>yüü nukuyahani</i> | <i>yü meameo, améka</i> |
| Warte ein wenig yukénid | <i>poktaiyá</i> | <i>yuya</i> | <i>katatsinigé</i> | <i>kolé haki yütré</i> |
| Setze dich! — | <i>sentá¹ duxiyá</i> | <i>duigá</i> | — | — |
| Ich habe es yüö kiöb | <i>kiöhd</i> | — | <i>htrá</i> | <i>küwü</i> |
| Ich habe es nicht mehr manii ² | <i>maneore mani dale</i> | — | <i>maliada</i> | <i>kibéü manehibéü</i> |
| Wir wollen fort taá oāno | — | — | — | — |
| Wir gehen zusammen mikāna mena oāna | — | — | — | — |
| Wir arbeiten in der Pflanzung teadaraná mani uatsörö | — | — | — | — |
| Wir werden Kaschiri trinken péru tsini natsa | — | — | — | — |
| Wir haben kein Kaschiri péru manii | — | — | — | — |

| | | | | | |
|---|---|----------------|---|---------------|----------------|
| Wir machen Kaschiri péru dale tseni yā ū | — | — | — | — | — |
| Wir gehen zur Jagd tea pekaigani mani | — | — | — | — | — |
| Sehr gut! aiyunu derot ainyúhu | — | — | — | — | — |
| Ich habe keinen Bruder, nur Schwestern axpi yūō niáme, axpi yūō kārō | — | — | — | — | — |
| Mache mir eine gute Tolda * uimoano aiyunu oépa | — | — | — | — | — |
| Gehe in den Wald und hole Caraná'! teai muxūn dekténa | — | — | — | — | — |
| Haue Brennholz und mache Feuer! peṣkané me- ṣaga, peṣka mēd | — | — | — | — | — |
| (Das Boot) geht unter — | — | — | — | — | koṭbi |
| Begrüßungen — | — | — | — | — | — |
| | — | — | — | — | — |
| Gruß — | — | — | — | — | dāāki oaitū |
| Ruf für Mädchen — | — | — | — | — | miākū, miakō |
| Guten Morgen! — | — | — | — | — | hawena maxhali |
| Guten Tag! uakantima uaka tsarime | — | nemenoka mēnya | — | uakaši ninani | — |
| Guten Abend! nain kaina malina | — | [mali | — | — | — |
| Gute Nacht! — | — | niamika | — | naošenan | nainōmo |
| Danke! aigunumiid | — | niamika | — | načsui ideni | nainū |
| Lebe wohl! — | — | nuakamiati | — | — | edé nuhakū |
| | — | kuanato malino | — | — | — |

U. Konjugationsformen.

Tukáno.

| | | |
|----------------------------------|--|--|
| Ich spreche <i>yüö uitse</i> | Ich sprach <i>yüö okutaué</i> | Ich werde sprechen <i>yüö ukunti</i> |
| Du sprichst <i>maññ uitse</i> | Du sprachst <i>maññ tomutapá</i> | Du wirst sprechen <i>maññ ukunhá</i> |
| Er spricht <i>niḡtsāñ uitse</i> | Er sprach <i>niḡtsāñ toótumutāñ</i> | Er wird sprechen <i>niḡtsāñ ukunti</i> |
| Wir sprechen <i>iḡtsāñ uitse</i> | Wir sprachen <i>iḡtsāñ niḡtsoa ayutāui</i> | Wir werden sprechen <i>iḡtsāñ tuukumuti</i> |
| Ihr sprecht <i>axpéna uitse</i> | Ihr spracht <i>axpéna maxtsá oputoá</i> | Ihr werdet sprechen <i>axpéna okuopumutsāñ</i> |
| Sie sprechen <i>nā uitse</i> | Sie sprachen <i>nā maxtsa oputoá</i> | Sie werden sprechen <i>nā okuantá</i> |

¹ Portugiesisch? ² = nicht, nein. ³ Sonnendach über dem Boot. ⁴ Blätter der Caraná-Palme zum Decken der Tolda.

V. Gesänge der Masken bei einer Totenfeier am Rio Cudulary¹.

Kobéua.

I. Abōki² (Dämoni).

1. *dū dū paliaiikū*
dū dū paliaiikū
dū dū paliaiikū
hō hō hō
hū hū hū

2. *kapīmākā kapimali dū dū*
dū paliaiikū
dū dū paliaiikū
hō hō hō
hū hū hū

II. Abōki (Dämon).

huaipayaka padyurū
nowarū hō hō hō
yakawū hō hō yakayū
noawarū hō hō hō yakawū

III. Makūkū (Waldgeist).

kenakaka kenayurū
kenayuka kenayurū
ke ki ko kū
kawiyuka kawiyure
karuyi ranamaka kawiyure
ke ki ko kū

IV. Uakū (Tapir).

yumanapātū yumanapātū
pātū patū
yumanāpatū yumanapātū
hm hm hm hm — m m — m

V. Mauayó (rotmäuliger Arakúfisch).

kenadyuri yūrakauā
kenadyu kenadyu
mimi minari kadya
hō hō hō

VI. Awēko (Papagei).

marinakā marinawē
marinakā marinawē
marinawē yaka yuminákuyuri
marinadyā yura yaminaku
hulayaxhiyā hō hō hō
takali yinax hō hō

VII. Pinyekó (Kröte).

kena kena ma
kena ma kariwa
kena ma kariwa intwadya
kena ma kena ma kariwa
hō hō hō

VIII. Baulikaku³ (Arakúfisch).

1. *kawilē kawilē* 2. *karurē karurā*
kawi kawilē *karurē karurā*
kawilē he he *karurē karurā e e*
hō hō hō *hō hō hō*

IX. Tatálokó (Schmetterling).

1. *kena urudyā*
kena kaka nawi urudyā
kena urudyā
hō hō hō
 2. *yariwiwa yariwiwē*
yariwiwē yariwiwa
yariwiwa yariwiwē
hō hō hō

X. Tatálokó kahe⁴.

nēneruā nāneruā
nēneruā nanerui
nēneruā nanerui
hō hō hō

XI. Himaunkū (Raupe).

1. *waira miyari* 2. *waira miyari*
yoniyare yaua *yoni yironā*
niyā pate *niyapate*
hō hō hō *hō hō hō*

¹ Vergl. KOCH-GRÜNBERG: „Zwei Jahre unter den Indianern.“ Bd. II, S. 180 ff. — Alle diese Tanztexte sind auch von den Indianern nicht zu übersetzen. ² *abóxekē*. ³ *bolikake*. ⁴ „Schmetterlingshaut“ (?).

XII. *Túratomori*¹ (Mistkäfer).

1. *wēru wēru kamawēru*
wēru wēru kamawēru
ludya kakama kamawēru
nahiri ya hō hō hō

2. *kēná rudyá rudyá*
kēná rudyá kanaku
rudyá kēná rudyanku
yaku rudyanku hō hō hō

XIII. *Miyaut* (Geier).

1. *apirari apirari*
riwa yukupira
apirari apirari
riwa yurupirē
hō hō hō

2. *rewa yurewa*
yurewa yu
kēna puaraweyu
rewa yukurewa yukuri
hō hō hō

XIV. *Hiwauwū*².

1. *mureā mureā*
mureā yāinū kareā
hō hō hō

2. *pikenaua kenaua*
kenaua yāinū kareā
hō hō hō

Yahúna. (Rio Apaporis.)

(Aufgenommen von dem 1912 verstorbenen Colombianer RAFAEL TOBAR und nach dessen Manuskript kopiert von HERMANN SCHMIDT.)

A. Körperteile.

Mund *rihe*³
 Zahn *opía*
 Haar *mihiá, rufoko* (?)
 Bart *rihetáya*
 Brust *tápia*
 Penis *nuria*
 Anus *yifopé*
 Vagina *nyará*
 Haut *aaxka*
 Mein Herz *nyinyeme yiaiyú*

Blut *yahe*
 I. Menstruation *napuúpaheyo*
 II. Menstruation *puúnanpahiga*
 III. Menstruation *hiuúia narehayo*
 Schnupfen (Erkältung) *ōnyemaka*
 Katarrh (der Weißen) *ihiá ōnyemaka*
 Elend *huaxka*
 Lüge *pakiyūho*
 Wahrheit *rixta nyānyu*

B. Elemente und Natur.

Wasser *oxkóa*
 Großer Fluß *riaxka*
 Quelle *riahuaxta*
 Mündung *riarihe* [faka
 Sumpf, Igapó (Überschwemmungsland) *oko-*
 Tierra firme *makaukia*
 Vorspringende Uferecke, Ponta *saruataika*
 Wasserfall *axta*
 Poröser Stein (Bimsstein) *išia* [maá
 Schmalere Weg zu Wasser (*paraná miri*) *eunui*

Feuer *peḡká*
 Rauch *umágaka*
 Sonne *aiyaká*
 Mond *ayaká, nyami aiyaká, inikayaya*
 Nacht *nyami, yamiá*
 Licht *peḡká*
 Wald *makará, boina*
 Weg *māā*
 Varadero, Picada *māā tueinko*

C. Haus, Gerät.

Haus *uiia*
 Haus *barakuká*⁴

Dach *uihiuahua*
 Hauspfosten *nihinyiko*

¹ Oder *Túratimori*. ² Übersetzt in der Lingoa geral mit: *mirá piréra* = „Leute-Haut“ (?).

³ Das spanische *j*, das von SCHMIDT zu hart mit deutschem *ch* wiedergegeben ist, schreibe ich vor Vokalen richtiger phonetisch *h*, vor Konsonanten *x* oder *ḡ*. ⁴ Portugiesisch *baraca*.

Kleine Pfosten *botānyoaka*
 Mein Platz (Heim) *yīnēḡka*
 Dein Platz (Heim) *mīnēḡka*
 Pflanzung *rihoa*
 Hafen *pafitaka*
 Hängematte *paira*
 Faden *nyutaka*
 Baumwollfaden *ḡaḡayope*
 Backherd *ḡotia*
 Kalabasse *kođ*
 Topf *oxkoriuate*
 Eßtopf *oxkoriḡotoa*
 Axt *ḡomé*
 Messer *uiirupanga*
 Waldmesser *sarasara*

Taschenmesser *nienikie*
 Einbaum *kumúa*
 Angelhaken *poxtá*
 Kleine Angelhaken *piramakaraka*
 Gift *namitaga*
 Gerüst (Yeráu) *tenia*
 Blechkasten *inka pūnyua*
 Deckel *sakuré*
 Spiegel *uperie*
 Glasperlen *nakerupu*
 Kattun *guaruaká*
 Strohhut *sapéua*¹
 Verkauf *miḡibe*
 Fest, Tanz *baya*
 Tanz, Lachen *ufaká nemakia*

D. Mensch, Familie.

Leute *poimoḡa*
 Keine Leute *miatsi*
 Mann *imiriḡe*
 Weiber *nomiḡa*
 Jüngling *bikirimahi*
 Jungfrau *bikiriḡomo*
 Sohn *meni*

Mein Sohn *yīmakui*
 Mein Weib *yī irumo*
 Schwester *ḡoo*
 Alter *pakiaki*
 Alte *pakiseko*
 Indianer *kariḡona oká*
 Weißer *kariura*²

E. Tiere.

Tapir *guaibikirika*
 Hirsch *namaka*
 Faultier *pirua*
 Kleiner Vierfüßler *boḡoa*³
 Ratte *béia*
 Jaguarzahn *yaiopia*

Vogel *purisuoka*
 Kleine Taube *buyaka*
 Kleiner Vogel *faririria*
 Fisch *puiyaka*
 Krokodil *kaḡua*

F. Pflanzen.

Baum, Stamm *yapuḡaa*
 Holz *yapúa*
 Feiner Stock *yapúa makara*
 Blatt *pūnyúa*
 Palmblatt *miua pūnyúa*
 Wurzel *ninkoa*
 Banane *paruá*
 Ananas *maeruka*
 Aipim *uiḡoá*
 Beijú (Mandiokafladen) *aua*
 Farinha (Mandiokamehl) *amburua*

Manikuéra (ausgekochter Mandiokasaft) *mēny-*
 Tabak *miróa* [arafe]
 Pfeffer *biya*
 Coca *tafiko*
 Kautschuk *uaḡutekua*
 Palme *yapusetóa*
 Miriti-Palme *neea*
 Bacaba-Palme *nyomio*
 Pupunha-Palme *iinea*
 Kienholz (für Fackeln) *peria*
 Medizin *inkoa*

G. Zahlen.

1 *ino*
 2 *ipoi*
 3 *makarako*
 5 *irami tapuiiri*
 10 *pitaka puari*

Der erste *rufu*
 Viel *itaka, nikimaka*
 Zu viel *leenya rofaka*
 Mehr *axté*
 Wenig *yabia*

¹ Portugiesisch *chapeo*. ² Lingoa geral *kartua*. ³ Offenbar *Agutiuaaya*.

Alle *ritaha*
Allein *ayaka*

Genug *kofakai, kofakaü* [*yayúa*]
Es ist nichts mehr da, es ist zu Ende *neitika*,

H. Pronomina.

Ich *yü, yī*
Du *mü, mī*
Er *iki*

Sie (Plur.) *iko*
Mir *yīrosi*
Andere *oxpe axpé*

I. Adjektiva.

Groß *poškiaká*
Klein *kupahigo, yabia* (= wenig)
Hoch *imira* (= ist es hoch?)
Niedrig *huibaka, pemara*
Tief *inkiro*
Langsam *hiaho, hiaha*
Schnell *guaruaho, hia*
Stark *hiyue, kaaurariuka*
Fett, schmackhaft *yeepoko*
Mager *yepamania*
Süß *hiimihiuka* [oben]
Fein *yapúa mahehika* (= feiner Stock; vgl.

Alt *rapatiko*
Faul *uiyuitapu miü*
Schlecht *bayu*
Intelligent *uerikitaka mī*
Wild *uaperiká*
Fertig *opitika*
Beladen¹ *ruika*
Stinkend *inšia*
Nicht stinkend *inšiamania*
Gekocht *nyamitika*
Gekochte Banane *ya parúa nyamitika*
Kochend *yo saporitiyu; saboyu* (?)

K. Farben.

Blau *hiimio*
Grün *hadyua*
Hell *boia*

Dunkel *neia*
Weiß *karluará*²

L. Adverbia.

1. Zeit.

Morgen *terosa*
Übermorgen *axpénimi*
Heute *ire*

Jetzt *oorá* (= hier)
Später *išiatiri*
So lange *iše tikuri*

2. Ort.

Hier *oorá* (= jetzt)
Dort *itora*
Nahe *koyiha*
Weit *üvera*
Rechts *uahia*
Nach rechts *yapuhia*
Da unten *moaroabe*
Da oben *batetabe*
Oben, nach oben *uayiro*
Andere Seite *itora* (= dort)

Dieses Ufer *iperatara*
Am anderen Ufer *iše peratara*
Binde hoch an *imira mi ukabe*
Binde niedrig an *rokana mi ukabe*
Stelle hierher! *miha aroabe oorá*
Warte auf mich hier! *ōra yī mitoafe*
Hier warte ich auf dich *ōra mī ritārānyu*
Im Inneren des Hauses *uihitosia*
Laß hier! *simarú*

3. Modale Ausdrücke.

Ja *da*
Nein *henóo*
So *kupakaó*

Ich weiß nicht, vielleicht *ahiré*
Vergebens *mika yeyu*

M. Interrogativformen.

Wann? *marapati*
Wo? *noora*

Wie viel? *dikarakoa*
Wer? Wem? *makiri*

¹ Oder Verbum?, z. B. „(ein Boot) beladen“. ² Bezeichnet nicht die Farbe, sondern den „weißen Mann, Europäer“; vgl. oben.

Für wen? *dakuanišia*
 Warum? *maramani*
 Was? *dakua*
 Wie viele Tage? *mora rakorimi*
 Wie weit ist es? *rikuri yoe to ime*
 Wer ist da? *mokiya tora imika*
 Wer kaufte dies? *makireko sameereka*
 Wer bist du? *maki mī*
 Wer nahm mit? *maki ēuarikoki*
 Wer stahl? *maki baikorēki*
 Ich stahl nicht *karēbeyuo yī ha*
 Vielleicht stiehlt du? *mī sakarēkihe*
 Was machst du? *dokua bori meriko*
 Was willst du kaufen? *daino mī yafayu*
 Willst du Tabak? *ya beka miyafayu*
 Was willst du? *dakua miyafayu*

Was haben sie in dem Bauch? *miyata reka dakua ime*
 Wo kauftest du? *noora sameereka*
 Dies? *iko*
 Wem gehört dies? *mokirika*
 Wie nennt man dies? *damo ika nome*
 Wie sagst du? *maraka ā*
 Wohin gehst du? *noora meyu [mī ime*
 Warum arbeitet ihr nicht? *moramera uafuho*
 Kommst du? *mixtaro*
 Bist du angekommen? *maiyanani*
 Bist du fertig? *ne itika*
 Bist du noch nicht fertig? *imanyuhua*
 Hast du gegessen? *yemiba arānyu*
 Hast du eine Frau? *ya mī rumo irue [ime*
 Hast du ein anderes Weib? *ya axpe mī nomo*

N. Zeitwörter und Phrasen.

Arbeiten *bairābebe*
 Wir gehen baden *dūpuyuyarkoni*
 Bezahlen *mihiranyi*
 Bezahle! Bezahlt! *migua pahibe*
 Schon bezahlt! Schnell! *saruaho hia miua-pohibe*
 Er bezahlt nicht *kiua apariguayio*
 Binde! *mihiafabe*
 Binde Sipó! *mimiatabe*
 Binden *mihiafabe* (vgl. oben)
 Bringe! *merabe*
 Du bist ein Elender *mī paitaki*
 Du bist schlecht *paitaki mī*
 Empfange! *mīnyiabe*
 Essen *nuboabe*
 Ich esse *miba aikoni*
 Ich esse nicht *bābeyuka yī*
 Ich aß *yī bāranyu*
 Ich will essen *yī bayée*
 Ich will Beijú essen *aua yī yafayu*
 Iß Coca! Schnell! *guarua taafigo*
 Wir wollen gleich essen! *nyamañi yukurānyu*
 Fasse! *mibaiebe*
 Fragen *mihēnyebe*
 Du bist freigebig *hiitaki mī*
 Gib mir! *yī remihibe*
 Gib zurück! *rioto*
 Ich will dir geben *mire sanyīhiyu*
 Gehe! *niefe*
 Gehe nicht! *meeriasi*
 Wir gehen *marihe*
 Gehen wir! *mitabe, rupuabi*
 Wir wollen gehen! *ñáhoa*
 Sie gingen weg *eeriko*

Du gehst mit mir *minkeya ariue*
 Es geht unter¹ *mibupibe*
 Ich habe *yī hesime, sime*
 Ich habe nicht *imabe yī*
 Ich habe Hunger *yī kensisabayu*
 Ich habe kein Heim *yī uehea reka imabeyua*
 Die Papunha-Palmen haben schon Blüten
mae iinea saruyu
 Haue! *samihabe*
 Du hauest *mī hauperigabe*
 Hören *yamiamitiyu*
 Ich höre *yī hérakuauka*
 Holen *mimoabe*
 Hole deine Bezahlung für die Sachen! (die
 ich dir früher gab) *miuari uduapánoari*
 Du kackst *yirananyu*
 Ich kaufte Waldmesser *yī sorapi meyu*
 Komme! *mitaye*
 Komm her! *mitabé*
 Heute kam ich an *irimi eyayu*
 Er kommt *maix kietarānyu*
 Komm trinken! *mihukurapi*
 Ich kenne das *yyibari guaru*
 Ich bin krank *yī hinyu*
 Kürzen, schneiden *simtruabe*
 Laß es! Es ist schlecht! *sima foro baiha*
 Lecken *pipiriko*
 Lege unten! Setz dich! *mibayube*
 Ich mache *yī bupeikoni*
 Mach Feuer! *pepka mipeabe*
 Mach Beijú! *aua miriabe*
 Wir machen Kautschuk *mae yī to oranyu*
 Ich nehme mit *yeenarinānyu*
 Ich nehme nicht mit *eeuaribeyua yī*

¹ Z. B. das Boot.

Ich nahm mit *yeeyu*
 Ich habe schon genommen *yī neheyuka*
 Öffne! Ich will sehen! *beiko nyiera*
 Ich rauche *yī yiera*
 Rudern *mineabe*
 Sagen; sage! *miboḥábe*
 Am Finger saugen *hobotabe*
 Schlafen *kaia*
 Ich schlage dich *mire yayatika*
 Du schlugst mich *yere sayiyeyu*
 Schlage mich nicht! *yere mī ḥātsi*
 Ich schlage dich, ich prügele dich *mire yī paḥeranyu*
 Wenn du mich nicht schlägst, gehe ich zu-
 frieden *yire mī ḥāsima ḥia orioka yī tuyu*
 Sehen *miabe*
 Ich sehe *nyiera*
 Setze dich! *mabáriabebe*
 Sprechen *meḥaiyape*
 Ich spreche gut *ḥia nanyu*
 Ich spreche nicht deine Sprache *yī ḥera ku-beyumeoka*
 Stelle! *nyatabe*
 Teilen *nuḥiabe*
 Telle! *mife amotabe*
 Ich trinke *yī kuikuni*
 Trinke! *miukube*

Du trankst zuerst *piaika*
 Dreh' um! *miotetabe*
 Verdoppeln *mimo atabe*
 Er wacht auf *kimito onobe*
 Er ist schon aufgewacht *mae kitarūnyu*
 Warte! *ḥaika miboasi*
 Waschen *ḥiyebe*
 Wasche schnell! *miyo atuabe*
 Weine nicht! *miosiatsi*
 Ich weiß *nyamitiyu*
 Wickle ein! *mibufebe*
 Ich will nicht *yī yafabeyu*
 Wirf weg! *meaotabe*
 In deinem Hause gibt es viele Leute *ya mi nexka reka poimaḥa nikimaka*
 Jetzt ist es Tag *imimi mānyuhuroó*
 Gute Nacht! *mora itiye*
 Deine Sprache ist schwer *ueḥakó mī oká*
 Bedecke! *mitaxtebe*
 Bedecke nicht! *mitaxteasi*
 Mach los! *mī huihuaxtabe*
 Mach nicht los! *mī huihuaxtaasi*
 Nimm weg! *méebe*
 Nimm nicht weg! *meatsi*
 Nimm mit! *meheuape*
 Nimm nicht mit! *meheuarias*
 Sage! *mepe*
 Sage nicht! *mematsi*



Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale).

Par le P. EUGÈNE STRUB, des Missionnaires de Lyon, Baro, Nigeria.

Première Partie: Les sons et les mots.

Chapitre I: Les sons.

1. Voyelles.
2. Consonnes.
3. Quantité des voyelles. Accent dynamique.
4. Accents toniques.
5. Elision.

Chapitre II: Les substantifs.

6. Genre des substantifs.
7. Nombre des substantifs.
 - A. Substantifs simples.
 - B. Substantifs composés.

Chapitre III: Les prépositions.

8. Forme des prépositions.
9. Place des prépositions.

Chapitre IV: Les adjectifs.

10. Place des adjectifs.
11. Adjectifs démonstratifs.
12. Adjectifs possessifs.
13. L'adjectif démonstratif et l'*e* final.
14. L'adjectif possessif et l'*i* final.
15. L'adjectif possessif et l'*o* final.
16. L'adjectif possessif et l'*u* final.
17. Corollaires.
18. Adjectifs numéraux.
 - A. Adjectifs numéraux cardinaux.
 - B. Adjectifs numéraux ordinaux.
19. Adjectifs interrogatifs.

Chapitre V: Les pronoms.

20. Pronoms personnels.
 - A. Pronoms sujets.
 - B. Pronoms compléments.
 - C. Pronoms compléments des verbes réfléchis et réciproques.
 - D. Pronoms vocatifs.
 - E. Pronom indéterminé.
21. Pronoms démonstratifs.
22. Pronoms possessifs.
23. Pronoms relatifs.
24. Pronoms interrogatifs.

Chapitre VI: Les verbes.

25. Les genres (actif, passif, neutre).
 - A. Indifférence générale quant au genre.
 - B. Verbes déterminés quant au genre.

Deuxième Partie: La syntaxe.

Chapitre VIII: Les accents dynamique et toniques.

34. Suppression et modification d'accents.
 - A. Deux règles générales.
 - B. Application aux noms simples bisyllabaires.
35. Substitution d'accent.
36. Accents du nom complément direct.

Chapitre IX: Les noms.

37. Formation des noms.
38. L'emploi des préfixes.
39. L'apposition.

Chapitre X: Les adjectifs.

40. Formation des adjectifs.
41. Adjectifs-verbes.
42. Comparaison des adjectifs.
43. Diminutifs.
44. Substantivation des adjectifs.
45. L'accord de l'adjectif avec le substantif.

Chapitre XI: Quelques noms de nombre.

46. «Personne» suivie d'un nom de nombre.
47. Le nom «mois» suivi d'un nom de nombre.
48. Le nom «caori» suivi d'un nom de nombre.
49. Les noms de temps suivis d'un nom de nombre.

Chapitre XII: Les pronoms.

50. L'accord du pronom avec le nom qu'il présente.
51. L'accord dans le discours indirect.
52. Le pronom *qa* ou *qla* comme complément indéfini.

Chapitre XIII: Le verbe.

53. Le présent et le passé défini de l'indicatif.
54. Les trois formes du futur.
55. Le conditionnel.
56. Les compléments du verbe.
 - A. L'infinitif.
 - B. Les autres temps et modes.
 - C. L'ordre des compléments.
57. Le verbe pronominal redoublé.
58. La forme réfléchie.

26. Paradigme de la conjugaison d'un verbe.
27. Remarques sur la conjugaison.
 - A. Les temps simples.
 - B. Les temps composés.
 - C. Les temps surcomposés.
 - D. La terminaison *m(i)*.

28. Verbes négatifs.
29. Verbes interrogatifs.
30. Modes du verbe.
31. Verbes suivis d'un complément.
 - A. Suivis d'un complément simple.
 - B. Suivis de deux pronoms.

Chapitre VII: Les adverbes.

32. Forme des Adverbes.
 - A. Adverbes d'affirmation.
 - B. Adverbes de négation.
 - C. Adverbes de lieu.
 - D. Adverbes de temps.
 - E. Adverbes de modification.
33. Place des adverbes.

Chapitre XIV: Les suffixes.

59. Les suffixes agglutinés.
 - A. Emploi des suffixes agglutinés.
 - B. Forme des suffixes agglutinés.
60. Les suffixes libres.
 - A. Emploi des suffixes libres.
 - B. Tableau comparatif de cet emploi.

Chapitre XV: De la manière d'employer certains mots.

61. Le verbe «dire».
62. Le verbe «demander».
63. Le verbe «être».
64. Les verbes avec *ya* devant la première
65. L'adverbe «oui», [personne.
66. La préposition «avec».
67. La conjonction «si».
68. La conjonction *ebi-the*.
69. La locution conjonctive *ne-ni*.
70. La conjonction *zā* «de».
71. Les conjonctions *lagi*, *ini* «et».

Première partie: Les sons et les mots.

Chapitre I: Les sons.

1. Les voyelles.

i *e* *ə* *o* *u*
ē *ō*
ā *a*

a long ou bref.

ā comme dans le mot anglais «cat», toujours long.

ē l'*e* ouvert, long ou bref.

e l'*e* fermé, long ou bref.

ō l'*o* ouvert, long ou bref.

o *o* fermé, toujours long.

u comme dans «four», toujours long.

ū son moitié *o*, moitié *ou*, toujours long.

L'*u* et l'*eu* français sont inconnus.

2. Consonnes.

| | Explosives | Affricatives | Fricatives | R. L. Nasales | Sucées-explosives |
|-----------------|-----------------------------|----------------------------------|--------------------|----------------------------|-------------------------|
| Médiogutturales | <i>k</i> <i>g</i> | <i>kh</i> | | | <i>ḳ</i> <i>g̣</i> |
| Prégutturales | | | <i>y</i> | | |
| Palatales | | <i>c</i> | <i>j</i> <i>š</i> | | <i>ñ</i> |
| Prédentales | <i>ṭ</i> | | | | |
| Méiodentales | <i>t</i> <i>th</i> <i>d</i> | <i>ts</i> (<i>dz</i>) <i>z</i> | <i>s</i> | <i>r</i> <i>l</i> <i>n</i> | |
| Labiodentales | | | <i>f</i> <i>v</i> | | |
| Bilabiales | <i>p</i> <i>b</i> | | <i>ɸ</i> | <i>m</i> | <i>p̣</i> <i>ḅ</i> |
| Labiogutturales | <i>kp</i> <i>gb</i> | | <i>kw</i> <i>w</i> | <i>ṃ</i> | <i>ḳp̣</i> <i>g̣ḅ</i> |

Devant un *i*, *s* est interchangeable avec *š*.

" " *i*, *ts* " " " *č*.

" " *i*, *z* (*dz*) " " " *j*.

w est l'équivalent du *w* anglais.

3. Quantité des syllabes. — Accent dynamique.

a) Les parenthèses () rendent muette la voyelle qu'elles enferment.

' L'apostrophe marque l'élision d'une lettre.

sur une voyelle la rend longue. Comme la première voyelle d'un mot est toujours longue, excepté dans des cas très rares, elle ne portera pas ce signe,

sur une voyelle la rend brève; elle ne sera employée que pour marquer les premières syllabes des noms qui ne sont pas longues, et pour attirer l'attention sur la signification différente des verbes à l'orthographe semblable.

" syllabe neutre.

b) Un point sur une voyelle ou à la droite d'une voyelle marque la place de l'accent dynamique. Comme celui-ci est presque toujours sur la première syllabe, il ne sera marqué que dans les cas qui font exception à cette règle.

4. Accents toniques.

Dans le Kukuruku, il y a trois accents toniques:

L'accent tonique haut, désigné par '.

L'accent tonique bas, désigné par `.

L'accent tonique montant, désigné par ^.

Une voyelle sans signe est brève et a l'accent tonique moyen, sauf les remarques faites plus haut.

La désignation de l'accent tonique est indispensable. Voici des preuves de ce que j'avance:

| | | | |
|-----------------------------|-------------------------|------------------------------|--------------------------------|
| <i>akpà</i> oiseau de proie | <i>ethā'</i> feu | <i>ékè</i> combien | <i>óthà</i> bois |
| <i>akpà</i> coupe à boire | <i>éthà</i> chat musqué | <i>ókò</i> cumot, bateau | <i>óthà</i> sang |
| <i>ákpà</i> banne | <i>efè</i> espace | <i>oko</i> amende | <i>óta</i> savon |
| <i>agba</i> menton | <i>efè</i> poêle | <i>ókhò</i> combat | <i>óta</i> écureuil |
| <i>agbà</i> réunion | <i>efe</i> alarm | <i>ókhò</i> poule | <i>óta</i> mensonge |
| <i>ágbà</i> aire | <i>etsé</i> rosée | <i>ókhò</i> ver | <i>óta</i> dette |
| <i>ókpà</i> un | <i>ètse</i> place | <i>óbò</i> Européen | <i>óta</i> fétiche, fait d'une |
| <i>ókpà</i> coq | <i>étsé</i> faveur | <i>óbò</i> main | liane |
| <i>ókpà</i> panier | <i>etse</i> malheur | <i>óbò</i> chef; prêtre | <i>óta</i> lumière |
| <i>éthà</i> des bois | <i>ékè</i> œuf | <i>óbò</i> sacrifice | |
| <i>ethà</i> père | <i>ékè</i> glèbe | <i>óbo</i> jamais, nullement | |

Voici en notes musicales les intervalles qui existent à peu près entre les accents toniques haut, bas et moyens:

1. *óthà* Bois 2. *akpà* Coupe 3. *ikò* Maison 4. *óbo* Jamais 5. *ethā* Feu

| | | | |
|----------------|---------------|----------------|---------------|
| 6. <i>uthā</i> | 7. <i>otā</i> | 8. <i>etse</i> | 9. <i>ōbò</i> |
| Eau sale | Fétiche | Place | Européen |

5, 7, 8 se confondent facilement les uns avec les autres pour des oreilles étrangères.

Il va sans dire que ce tableau ne donne que les intervalles relatifs entre les tons, la hauteur absolue du ton elle-même dépendant de la voix de celui qui parle.

5. Elisions.

Comme tous les noms de cette langue commencent et finissent par des voyelles, comme tous les autres mots ont toujours une voyelle finale, la rencontre de deux voyelles est fréquente; de là les règles d'élision suivantes:

- a) Les brèves sont toujours élidées.
- b) Les longues ne sont pas élidées entre deux mots, bien qu'elles puissent l'être dans les mots composés.
- c) Les syllabes accentuées dynamiquement ne sont jamais élidées par des syllabes non-accentuées de la même manière.
- d) Les neutres le sont dans des cas déterminés par l'usage.
- e) L'élision entre le verbe et son complément indirect ne se fait pas dans quelques cas.

Exemples:

- a) *ōbō* épaule, *ēlam(i)* animal: *ōbelam(i)* épaule d'animal.
- b) *ikō* maison, *oyā* quelqu'un: *ikōoyā* la maison de quelqu'un.
- c) *uthā* eau croupissante, *ākhē* peau: *uthāākhē* l'eau croupissante d'un pot.
- d) *esē* atteindre, *esē o* l'atteindre: *es' oboi* atteindre là.
- e) *gbē* frapper, *oyā* quelqu'un, *omo* enfant: *o gbē oy'omo* il frappe l'enfant de quelqu'un, mot-à-mot: il frappe à quelqu'un l'enfant.

Chapitre II: Les substantifs.

6. Genre des substantifs.

Les noms n'ont point de genre.

7. Nombre des substantifs.

A. Ils sont susceptibles d'être mis au pluriel. La voyelle initiale est employée pour opérer ce changement. On peut donc la regarder comme un préfixe.

A. Substantifs simples.

a) Le préfixe *a* se transforme en *e* ou en *i* au pluriel:

| | | |
|---|-------------------------------------|------------------------------------|
| <i>atagobi</i> épée, pl. <i>itāgobi</i> | <i>asā</i> crevette, pl. <i>isā</i> | <i>akpā</i> coupe, pl. <i>ekpā</i> |
| <i>ārū</i> pou, pl. <i>iru</i> | <i>ame</i> eau, pl. <i>eme</i> | |
| <i>asā</i> joue, pl. <i>isā</i> | <i>āgwā</i> chien, pl. <i>ēgwā</i> | |

b) *ē* devient *e* au pluriel:

| | | |
|-------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------|
| <i>ēgwē</i> chèvre, pl. <i>ēgwē</i> | <i>ēkē</i> œuf, pl. <i>ēkē</i> | <i>ēwē</i> défriche, pl. <i>ēwē</i> |
|-------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------|

c) *e* et *i* sont des pluriels et ne changent pas.

d) *o* et *o* se transforment en *e* ou *i*:

ókpotso femme, pl. *íkpotso*
óbò Européen, pl. *íbò*

óbò chef, pl. *ébò*
óthà arbre, pl. *éthà*

e) L'*u* est changé en *i*:

úpko étoffe, pl. *íkpo*

údù poitrine, pl. *idù*

úlumì herbe, pl. *ilumì*

f) Voici les exceptions à ces règles:

elo œil, pl. *alo*

owē pied, pl. *awē*

oāmi époux, pl. *ami*, pour

eko dent, pl. *ako*

ólimi cadavre, pl. *alimi*

aami

óbò main, pl. *ábò*

oyà homme, pl. *ayà*

B. Substantifs composés.

Les noms composés sont soumis au pluriel respectif réclamé par le préfixe des mots dont ils ont été formés:

úgwóbothà branche, pl. *igwá'béthà*

úkpóbò doigt, pl. *íkpiábò*

úgwà os, pl. *igwà*

ukpu bout, pl. *óbò* bras; les bouts des bras

óbò bras, pl. *abo*

úkpowē orteil, pl. *íkpiawē*

óthà arbre, pl. *éthà* les os des bras d'arbres

úgwóthitsikē épine dorsale, pl. *igwéthitsikē*

Chapitre III: Les prépositions.

8. Forme des prépositions.

emi dans

mā contre

mu-gbē par-dessus...,

yò à, sur, dans

utū sous

à travers...

yā, ā pour, à (1^{ière} personne)

úsūmi sur

gbīē en travers

nā à, pour (2^{ième} et 3^{ième} per-

gwē vers

zā de

sonnes)

gi à

9. Place des prépositions.

a) La place ordinaire de la préposition est avant le nom qui lui sert de complément:

Donne-le-moi *eh'o ya me*.

b) Dans les inversions et les interrogations, elle se met à la place qu'elle aurait eue sans ces changements:

A qui apportez vous cette paille *óa wa th'on'évò gi* (qui apportez-vous cette paille à)?

C'est au roi que nous l'apportons *ógiè ma th'ó gi* (roi nous l'apportons à).

Chapitre IV: Les adjectifs.

10. Place des adjectifs:

Les vrais adjectifs, dont on verra la provenance et la formation dans la seconde partie, se placent après le substantif en s'y reliant parfois par la conjonction *ní*.

Les verbes-adjectifs s'y relient par les pronoms relatifs.

Les noms employés adverbialement précèdent ou suivent les noms selon leur sens et l'usage:

owe gbegé-gbegé jambes boiteux

ókum'oyà homme estropié

ówà ní kēkē petite chambre

ólim'óbé esprit malins

óthà no kòkò gros arbre

II. Adjectifs démonstratifs.

ona ce, cette, cet; pl. *ěna*.

ona-ăna ce-ci, cette-ci, cet-ci; pl. *ěna-ăna*.

ona-i ce-la, cette-la, cet-là; pl. *ena-i*.

On les emploie de la manière suivante:

on'oyà cet homme

en'ikpotso ces femmes

on'ikò'na cette maison-ci

en'igivia'na ces enfants-ci

on'akatsii ce cheval-là

en'ayâi ces gens-là

a) *ăna* n'a pas d'accent dynamique.

b) Avec des noms de temps, *ona*, au lieu d'être en tête, est placé après eux et perd son accent dynamique:

Ce matin *ogbede'na*, ce soir *ogode'na*, ce mois *uki'na*, cette année *ukpe'na*.

12. Les adjectifs possessifs.

mě mon, ma, mes

mā nos

(*e*) *ē* ton, ta, tes

vā vos

ō, lō, ōi, i, i son, sa, ses

lā, oā, loā leur, leurs

Ces adjectifs ont leur voyelle longue, excepté *me*, dont l'*e* est neutre (*e*), qui est muet, et *i*, qui est bref. Ils se placent après le nom et forment avec lui comme des déclinaisons. Leur emploi n'est pas facultatif mais dépend de la dernière voyelle du nom.

a) Noms dont l'*a* final est bref et sans accent dynamique:

óthà mē mon bâton

óthà mā notre bâton

óthà (e) ton bâton

óthà vā votre bâton

óthà i son bâton

óthà lā leur bâton

Le pluriel n'y apporte point de changement:

éthà mē mes bâtons

éthā (e) tes bâtons

éthà i les bâtons

Si l'accent dynamique est sur la dernière syllabe et que celle-ci est brève, la déclinaison reste la même:

àtsā mē mon paillason

àtsā (e) ton paillason

àtsā i son paillason

b) Après un *a* long sans accent dynamique:

ágwà mē mon corbeau

ágwà ē ton corbeau

ágwà ī son corbeau

c) Après un *ā* avec accent dynamique:

omadd mē mon fez

omadd ē ton fez

omadd ī son fez

La différence, comme on voit, est dans la 2^{ième} et 3^{ième} personne. Après un *a* bref, la 2^{ième} personne n'a d'autre influence que celle de changer *a* en *ā*.

13. L'adjectif démonstratif et l'*e* final.

a) Après un *e* sans accent dynamique:

ódē mē ma porte

ód' ē ta porte

od' ō sa porte

b) Après un *e* sans accent dynamique:

oké mē mon belier

oké ē ton belier

ok' ō son belier

c) Après un *ē* sans accent dynamique:

ekhē mē mon carquois *ekhē ē* ton carquois *ekhē o* son carquois

d) Après un *ē* sans accent dynamique:

óriē mē mon temps *óriē ē* ton temps *óriē i* son temps

e) L'*e* avec accent dynamique suit la déclinaison c. L'*ē* avec accent dynamique suit la déclinaison d.

14. L'adjectif possessif et l'*i* final.

Il est à remarquer que le pronom possessif recueille l'accent des voyelles que sa présence élide.

L'adjectif possessif et l'*i* final:

a) Après un (*i*); *ukum(i)* fétiche:

ukūmi mē mon fétiche, *ukūmi ma*
ukūm' ē ton fétiche, *ukūmi wa*
ukum' o son fétiche, *ukumī la*

b) Après un *i*:

ǫāmi mē mon épouse *ǫāmi ē* ton épouse *ǫām' o* son épouse

c) Après *i*, *ī*, *ī*:

akātsī mē mon cheval *akātsī ē* ton cheval *akātsī o* son cheval

d) Exception:

óvī mē mon fils *óvī ē* ton fils *óvī oī* son fils

15. L'adjectif possessif et l'*o* final.a) Après *ó* et *o*:

óbò mē mon chef *óbò ē* ton chef *óbò o* son chef

b) Après l'*o* bref:

ókò mē ma pirogue *ókò ē* ta pirogue *ók' o* sa pirogue

c) Après un *ō* ou *ō*:

ēmō mē ma parole *ēmō ē* ta parole *ēmō o* sa parole

d) Exceptions:

ólò mē mon mari *ólò ē* ton mari *ólò oī* son mari

Déclinaison *e*:

iyó mē ma mère *iy'ē* ta mère *iy'ōī* sa mère

La déclinaison *e*: (*iyó*) comprend les noms dont l'*o* final bref est précédé d'un *i*.

16. L'adjectif possessif après un *u* final.

udù mē ma poitrine *udù ē* ta poitrine *udù o* sa poitrine

17. Corollaires.

a) Comme adjectif possessif, on peut se servir du mot *nītsē* «appartenant à»:

oyà nītsē mē mon homme *oyà nītsē ma* mes hommes
oyà nīts' ē ton homme *oyà nītsē va* tes hommes
oyà nīts' oī son homme *oyà nītsē la* ses hommes

b) L'adjectif possessif *oa'*, *loa'* est employé comme titre honorifique:

éthoà leur père, le roi, Dieu
ómoloà leur possesseur, le seigneur, le maître, le roi
órumoà leur sauveur, le sauveur, rédempteur
iyòà leur mère, la maîtresse, la supérieure, la déesse
ómaloa leur créateur, le créateur

18. Adjectifs numéraux.

A. Adjectifs numéraux cardinaux.

| | | | | |
|--|-----------------|------------------|---|----------------------|
| <i>òkpa</i> 1 | <i>isè</i> 5 | <i>itf</i> 9 | <i>ìgbèlā</i> 13 | <i>ìgbesétōa</i> 17 |
| <i>èva</i> 2 | <i>ésà</i> 6 | <i>ìgbé</i> 10 | <i>ìgbédie</i> 14 | <i>ìgbèlè</i> 18 |
| <i>élà</i> 3 | <i>isèloa</i> 7 | <i>ìgbéò</i> 11 | <i>ìgbése</i> 15 | <i>ìgbètt</i> 19 |
| <i>ediè</i> 4 | <i>elē</i> 8 | <i>ìgbèva</i> 12 | <i>ìgbèsa</i> 16 | <i>úwè ouògbò</i> 20 |
| <i>úwègókpa</i> 21 (20 + 1) | | | <i>egbògbegbòse lag'ówè</i> 320 (20 × 10 + 20 × 5 + 20) | |
| <i>úwegìgbè</i> 30 (20 + 10) | | | <i>egbògbegbòse log'úwòva</i> 340 (20 × 10 + 20 × 5 + 40) | |
| <i>úwòva</i> 40 (20 × 2) | | | <i>úwòv'è yòò ókisé</i> 360 (80 × 5 — 20 × 2) | |
| <i>úwòvagìgbè</i> 50 (20 × 2 + 10) | | | <i>ókisé</i> 400 (80 × 5) | |
| <i>úwòvagìgbèlè</i> 58 (20 × 2 + 18) | | | <i>ókis'egbòsè</i> 500 (80 × 5 + 20 × 5) | |
| <i>úwolā</i> 60 (20 × 3) | | | <i>ókis'egbògbe</i> 600 (80 × 5 + 20 × 10) | |
| <i>úwolāgìgbè</i> 70 (20 × 3 + 10) | | | <i>egbògbe è yòò égbè</i> 600 (800 — 20 × 10) | |
| <i>úwod'ie</i> 80 (20 × 4) | | | <i>egbòs'è yòò égbè</i> 700 (800 — 20 × 5) | |
| <i>úwod'iegìgbè</i> 90 (20 × 4 + 10) | | | <i>égbè</i> 800 | |
| <i>úwosè</i> 100 (20 × 5) | | | <i>égbè egbògbe</i> 1000 (800 + 20 × 10) | |
| <i>úwòsà</i> 120 (20 × 6) | | | <i>egbògbe è yòò égbè ókisé</i> 1000 (800 + 80 × 5 — 20 × 10) | |
| <i>úwoseloā</i> 140 (20 × 7) | | | <i>égbè ókisé</i> 1200 (800 + 80 × 5) | |
| <i>úwòlè</i> 160 (20 × 8) | | | <i>ìgbèva</i> 1600 (800 × 2) | |
| <i>úwòtí</i> 180 (20 × 9) | | | <i>ìgbèlā</i> 2400 (800 × 3) | |
| <i>úwògbè</i> 200 (20 × 10) | | | <i>ìgbèseloā</i> 5600 (800 × 7) | |
| <i>úwògbè lag'úwè</i> 220 (20 × 10 + 20) | | | <i>ìgbègbè</i> 8000 (800 × 10) | |
| <i>úw'ò yòò okela</i> 220 (80 × 3 — 20) | | | <i>ìgbègbètt</i> 15200 (800 × 19) | |
| <i>ókelā</i> 240 (80 × 3) | | | <i>égbè er'úwè</i> 16000 (800 × 20) | |
| <i>ókelā lag'úwè</i> 260 (80 × 3 + 20) | | | <i>égbè er'úwòva</i> 3200 (800 × 40) | |
| <i>úw'ò yòò egbògbegbòsè</i> 280 (20 × 10 + 20 × 5 — 20) | | | <i>égbe er'úwod'ie</i> 6400 (800 × 80) | |
| <i>egbògbegbòsè</i> 300 (20 × 10 + 20 × 5) | | | | |
| <i>egbòs'è yòò ókisé</i> 300 (80 × 5 — 20 × 5) | | | | |
| <i>égbe er'úwògbè</i> 160000 (800 × 200) | | | | |

Remarques.

a) Dans ces noms de nombre, l'accent dynamique s'écarte des règles d'accent données dans la deuxième partie, lorsque *ìgbè* et *égbè* entrent en jeu. Mais si l'on admet que l'accent dynamique est susceptible d'affecter, tantôt l'une, tantôt l'autre syllabe de ces deux mots, comme la prononciation semble le prouver, la difficulté est enlevée et l'accentuation rentre dans son chemin régulier.

b) Il y a trois unités dans cette énumération: *ôgbô* ou *úwè* 20, *ókè* 80, *égbè* 800; *ókè* est tombé en désuétude pour céder la place à des combinaisons de 20 avec d'autres nombres de la première unité. Il n'y a que les vieilles gens à se servir encore d'*ókèva* (80×2), d'*ókediè* (80×4), d'*ókesà* (80×6).

c) *égbô* est le pluriel d' *ôgbô*.

d) *igbè* est le pluriel d' *égbè*.

e) Comme il y a deux mots pour exprimer le nombre 20, d'autres combinaisons sont possibles dans l'énumération. J'ai donné une manière de compter sans exclure les autres:

| | |
|-------------------|---------------------------------|
| <i>égbôva</i> 40 | <i>ókis' è yôô égbèva</i> 1200 |
| <i>égbôlà</i> 60 | <i>ókis' égbôgbe égbôse</i> 700 |
| <i>égbôdiè</i> 80 | <i>égbè égbôgbe égbôse</i> 1100 |

B. Les adjectifs numéraux ordinaux.

Les adjectifs ordinaux se forment en plaçant devant les adjectifs numéraux le préfixe *ots*, dont la racine semble venir du verbe *tsè* «atteindre».

Ex: *ôtsèva* le 2^{ème}, *ôtsisé* le 5^{ème}, *ôtsuwè* le 20^{ème}.

Le premier se dit: *ósèosè*.

19. Adjectifs Interrogatifs.

Quel, quelle, quels et quelles,

se rendent par les deux mots *ôle* et *émè*, placés après le nom.

ôle s'emploie pour demander le rang ou la place qu'un individu occupe parmi les autres, et *émè* pour demander ses qualités:

ôyà'le ó lù o? quel homme l'a fait? *ôy'émè ó mà kia?* quel homme est-il?

Remarque: *ôle* n'a pas d'accent dynamique.

Chapitre V: Les pronoms.

20. Pronoms personnels.

A. Pronoms sujets.

| | |
|-------------------------------------|------------------------------|
| Je <i>ȳ</i> | Nous <i>mā</i> |
| Tu <i>ā</i> | Vous <i>vā, ivā</i> |
| Il, elle, lui <i>ô; ē, ē, ā, lō</i> | Ils, elles, eux <i>ē, la</i> |

B. Pronoms compléments.

| | |
|---|------------------------------------|
| Me, moi <i>mē</i> | Nous <i>mā</i> |
| Te, toi (<i>e</i>), <i>ē, ugwe, ugwe'gue'</i> | Vous <i>vā, ivā</i> |
| Le, la, lui <i>ô, lō, ôi; t, i</i> | Les, eux, elles <i>la, ôā, lōā</i> |

C. Pronoms compléments des verbes réfléchis et réciproques.

| | |
|--|---|
| Me <i>égbè me</i> | Me-moi-même <i>megēgbème</i> |
| Te <i>égb' è</i> | Te-toi-même <i>gwegēgbè</i> |
| Se <i>égb' ô</i> | Se, lui, elle-même <i>sogēgbô</i> |
| Nous <i>égbè ma</i> | Nous-nous-mêmes <i>magēgbèma</i> |
| Vous <i>égbè vā</i> | Vous-vous-mêmes <i>vagēgbèva</i> |
| Se <i>égbè la</i> | Se, eux, elles-mêmes <i>sagēgbèla</i> |
| Je me tue moi-même <i>i gbè megēgbème</i> | Il se tue lui-même <i>o gb'ô logēgbô</i> |
| Tu te tues toi-même <i>u gb'è gwegēgbè</i> | Nous nous tuons <i>ma gbè ma gégbè ma</i> |

Dans les verbes réciproques, le pronom complément se rend par *égbè* seul:

Nous nous entretenons *ma gb'égbè* Nous nous évitons *ma non'égbè*

D. Pronoms vocatifs.

Toi *ugwe, gwe, ugwe'gwe, gwe'gwe*

Vous *vā, ivā*

E. Pronom indéterminé.

Le français «on» se traduit par *ā*:

On ne travaille plus *ā ge gbákaniā*.

«On» est traduit par *oyā* ou *ayā* quand il est sujet d'un verbe réfléchi.

Dans ce cas, le pronom se rend par *égbo* ou *égbe la*:

On ne se tue pas *oy'ō ā gb'égbò, ay'e ā gb'égbé la*.

21. Pronoms démonstratifs.

Sing. *óna* ceci, celui-ci, celle-ci

Plur. *éna* celles-ci, ceux-ci

oli cela, celui-là, celle-la

éli ceux-la, celles-là

22. Pronoms possessifs.

itse mē le mien, les miens, la mienne,

itse ma le nôtre, les nôtres

its' ē le tien etc. [les miennes

itse va le vôtre, les vôtres

its' òi le sien etc.

itse la le leur, la leur, les leurs

23. Pronoms relatifs.

a) *mē ni, mē nime* moi qui
gwe, ugwe, ugwegwe nū toi qui
lō nō, ōnō, nō lui, elle qui; qui
ōnō celui, celle qui, ce qui

mā ni, mā ni mā nous qui
vā ni, vā ni vā vous qui
lā nē, nē eux, elles qui; qui
ēnē ceux, celles qui

b) *ni* que je
nu que tu
ni ō, ni lō qu'il, qu'elle

ni mā que nous
ni vā que vous
ni ē, ni lē qu'ils, qu'elles

nā qu'on

c) Dont, duquelle, desquels, de laquelle, de qui:

Moi dont vous avez banni la famille *mē ni va ku dpē mē* (moi que vous bannissez famille mienne).

La femme dont on a vendu les enfants *ōkpotso na mu tviō the dē* (la femme qu'on a saisi les enfants siens vendre).

d) A qui, auquel, à laquelle, auxquels:

L'homme à qui l'on a volé une chèvre *oyā nā thu'ò égwé* (l'homme qu'on a volé à lui une chèvre).

Les commerçants à qui vous avez enlevé les marchandises *ikiekē ni vā miēno la émā*.

e) «Dont» signifiant l'origine, la cause, l'instrument d'une action, se traduit par *zā* ou *thē* placé avant le verbe:

La maladie dont il est mort *ūgwami ni ō za gū*.

L'épée dont on l'a tué *ata'gobi nā thē gbō*.

24. Pronoms interrogatifs.

a) «Qui» se traduit par *ǝa*, qu'il soit sujet ou complément:

Qui l'a fait? *ǝa lù ǝ?* Qui a-t-on chassé? *ǝa á kù?*

b) «Quoi» et «que», sujet ou complément, se rend par *émè* ou *ábà*, «de quoi» par *ábà* ou *ábàkhábà*, «comme quoi» par *ábàksábà*:

Qu'y a-t-il? *ém'á mie?* De quoi? *ábà?* Comme quoi est-il malade *ábàkhábà ǝ gwá.*

c) «De qui», «à qui» suivent les mêmes règles que lorsqu'ils sont relatifs:

De qui a-t-on brûlé la maison? *ǝa á ton' lkò ǝ ya?*

A qui avez-vous enlevé cet enfant? *ǝa ya mi'ǝ ón'ǝmǝ?*

Remarque: Comme ces pronoms sont toujours des syllabes longues, le signe de la longueur y sera supprimé dans la suite.

Chapitre VI: Les verbes.

25. Le genre (actif, passif, neutre).

A. Indifférence générale quant au genre.

Actifs, passifs, neutres, réfléchis, les verbes n'ont qu'une seule conjugaison.

Un même verbe peut être actif, passif ou neutre; c'est le contexte qui lui donne son sens:

tiá détruire, être détruit, dégénérer

lē usager, être usagé, se détériorer par l'usage

yogo faire pourrir, être pourri, pourrir

lē user, être usé, s'user

B. Verbes déterminés quant au genre.

Cependant il y a des verbes toujours actifs, et d'autres toujours passifs-neutres ou neutres:

a) Verbes toujours actifs:

gbè frapper

khō guetter

mā mesurer

thō regarder

luē construire

mu saisir

so comprendre

mō avoir

lē savoir

mā façonner

samī concevoir

ko planter

mě faire du bruit

ku chasser

Si ces verbes ont un sens passif quelquefois, c'est dans un autre ordre d'idées:

sāmī concevoir (sens actif), être enceinte (sens passif).

lē savoir (sens actif), être savant (sens passif).

b) Verbes toujours neutres:

dā voler

yē habiter

roro aller de mal

rā s'en aller

degwe se-coucher

en pis.

ya loger

nā courir

gu mourir

ca sautiller

yā aller

geto s'asseoir

rē affluer

kiā marcher

gwe dormir

c) Verbes passif-neutres:

susu être répugnant, répugner à;

tī être bouillant, bouillir;

ge être luisant, luire;

kē être de reste, rester à (quelqu'un), manquer à (quelqu'un).

26. Paradigme de la Conjugaison d'un verbe (*nā* courir).

| | Temps simples | Temps composés | Temps surcomposés |
|--------------|---|---|---|
| Indicatif | Passé défini <i>t nāmi, t nā</i> je cours <i>ā nāmi, ā nā</i> <i>ō nāmi, ō nā</i> <i>mā nāmi, mā nā</i> <i>ḡā nāmi, ḡā nā</i> <i>ē nāmi, ē nā</i> | Imparfait a) <i>t yō nā</i> b) <i>t yā nā</i> Passé indéfini <i>t kē na</i> Futur simple a) <i>i kē na</i> b) <i>i kē ra na</i> c) <i>i ra na, i a na</i> | Passé antérieur a) <i>t nā ne</i> j'eus couru, j'avais couru b) <i>t kē na nē</i> " " " Futur antérieur a) <i>i kē na nē</i> j'aurais couru b) <i>i kē rā na nē</i> c) <i>i rā na nē, i ā na ne</i> |
| | Présent <i>t nāmi, t nā</i> je cours | | Passé a) <i>i kē na nē</i> j'aurais couru b) <i>i kā yā na nē</i> c) <i>i kē kē rā na nē</i> d) <i>i kē kē na nē</i> |
| | | Présent <i>i kē nāmi</i> | |
| Conditionnel | | | |
| Impératif | Présent <i>nā</i> cours, courez | | Passé <i>na ne</i> aie, ayez couru |
| Subjonctif | Présent <i>nī nāmi</i> que je coure <i>nū nāmi</i> que tu coures | | Passé a) <i>nī mē kē na nē</i> que j'aie couru b) <i>nī mē na nē</i> |
| Optatif | | <i>i ē nāmi</i> <i>u a nāmi</i> | |
| Infinitif | absolu: <i>īnāmi</i> relatif: <i>nā</i> | | |

27. Remarques sur la conjugaison.

A. Les temps simples.

Les temps simples se distinguent entre eux par l'accent:

Au passé défini, le pronom a l'accent dynamique et un accent tonique haut; le radical du verbe, un accent tonique bas.

A l'indicatif présent, le pronom a l'accent tonique moyen, tandis que le verbe a l'accent dynamique et un accent tonique haut.

Le subjonctif présent se distingue de la deuxième forme du passé défini par la présence d'une conjonction.

B. Les temps composés.

Les temps composés ont, chacun, leur signe:

yō et *yā* signes de l'imparfait.

kè signe du passé indéfini.

ké, rā, ké rā, ā signes du futur.

kā signe du conditionnel.

ā signe de l'optatif.

C. Les temps surcomposés.

Les temps surcomposés ont le signe distinctif de *ne* qui signifie «passer».

D. La terminaison *m(i)*.

La terminaison *m(i)* se retrace devant un complément:

Il court à la maison *o ná ikò*.

Elle se prononce devant une consonne:

Je meurs ici *i gūm'na*.

28. Verbes négatifs.

Ce verbe a deux formes. L'une consiste à mettre un accent ascendant sur le pronom sujet; l'autre à intercaler entre le sujet et le verbe la négation *va*:

ĩ so *ĩ' vā so* *ĩ' ā so* je ne comprends pas

ũ so *ũ' vā so* *ũ' ā so*

õ so etc. etc.

mā so

vā so

ě so

ā so

ā est une contraction de *vā*.

29. Verbes interrogatifs.

Pour interroger, on met le verbe au mode, au temps, à la personne voulue, et l'on fait suivre le pronom sujet du mot *mā*:

Est-il mort? *ō mā kè gu?*

L'emploi de *mā* n'est pas obligatoire:

ō gūm? mourut-il? *ō gūm?* meurt-il?

30. Modes du verbe.

Voici quelques manières de modifier le sens des verbes:

a) *gē* de nouveau, ne plus:

i gē' na je cours de nouveau *ĩ gē' na* je ne cours plus

ĩ' vá gē' na

ĩ' á gē' na

b) *giē* encore, pas encore:

i giē' na je cours encore *ĩ giē' na* je ne cours pas encore

ĩ' vá giē' na

ĩ' á giē' na

c) *tiō* être en train de:

i tiō' kia je suis en marche

ĩ' vá tiō' kia je ne suis pas en marche

ĩ tiō' kia je ne suis pas en marche

ĩ giē' tiō' kia je ne suis pas encore en

ĩ' á tiō' kia je ne suis pas en marche

marche,

d) *the* sur le point de:

i the' gu je suis sur le point de mourir, je suis mourant

ó' á the' gu il n'est pas mourant

ó' á gē' the' gu il n'est plus mourant

ó' á giē' the' gu il n'est pas encore mourant

e) *gia* presque:

i giā' gu je meurs presque

i giā' the' gu je suis presque mourant

f) *lē* bien:

o lē' kia il marche bien

ó' á gé' lē' kia il ne marche plus bien

ó' á lē' kia il ne marche pas bien

ó' á giē' lē' kia il ne marche pas encore bien

lā naguère:

o lā' via elle a enfanté naguère, elle vient d'enfanter.

31. Verbes suivis d'un complément.

A. Suivis d'un complément simple.

a) Si la voyelle du verbe est brève, elle s'élide:

o m'ā émanakpò re il crea tout.

b) Si le complément est un pronom, le verbe est soumis aux changements suivants:

a) *mā* créer, *mā* mesurer:

o mā' mē il me crée

o mā' mē il me mesure

o mā' ē (e) il te crée

o mā' ē il te mesure

o mā' i il le crée

o mā' i il le mesure

β) *gbē* battre, *gbē* aider:

o gbē' me il me bat

o gbē' me

o sē' mē il me loue

o gbē' ē il te bat

o gbē' ē

o sē' ē il te loue

o gbē' i il le bat

o gbē' i

o sē' i il le loue

γ) *rī* éduquer, *rumi* sauver:

o rī' mē il m'éduque

o rū'mi me il me sauve

o rī' ē il t'éduque

o rum'ē il te sauve

o rī' i il l'éduque

o rum'i il le sauve

ð) *to* heurter, *so* comprendre, *thō* regarder:

| | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|-------------------------------|
| <i>o tō me</i> il me heurte | <i>o sō me</i> il me comprend | <i>o thō me</i> il me regarde |
| <i>o to ē</i> il te heurte | <i>o sō ē</i> il te comprend | <i>o thō ē</i> il te regarde |
| <i>o to ō</i> il le heurte | <i>o s'ō, s'ōi</i> il le comprend | <i>o thō ōi</i> il le fait |

ε) *lu* faire:

| | | |
|---------------------------|--------------------------|--------------------------|
| <i>o lū me</i> il me fait | <i>o lu ē</i> il te fait | <i>ō lu ō</i> il le fait |
|---------------------------|--------------------------|--------------------------|

B. Suivis de deux pronoms.

a) *me* complément indirect:

| | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|------------------------------------|
| <i>a mié' m'ē</i> on me te ravit | <i>a mié' mē o</i> on me le ravit | <i>a mie mē la</i> on me les ravit |
|----------------------------------|-----------------------------------|------------------------------------|

b) *e* complément indirect:

| | | |
|--------------------------------|-------------------------------|---------------------------------|
| <i>a m'ē mē</i> on te me ravit | <i>a m'ē o</i> on te le ravit | <i>a m'ē la</i> on te les ravit |
|--------------------------------|-------------------------------|---------------------------------|

c) *ō* complément indirect:

| | | |
|---------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|
| <i>a m'ō mē</i> on me lui ravit | <i>a m'ō ē</i> on te lui ravit | <i>a m'ō la</i> on les lui ravit |
|---------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|

d) *ma, va, la* compléments indirects:

| | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------|
| <i>a mié' mā ē</i> on nous te ravit | <i>a mié' va o</i> on vous le ravit | <i>a mié' la la</i> on les leur ravit |
|-------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------|

Chapitre VII: Les adverbess.

32. Forme des adverbess.

A. Adverbess d'affirmation.

| | |
|---|---|
| <i>ēē</i> oui | <i>oo</i> oui |
| <i>oyá</i> si, oui | [c'est celà <i>emōtso</i> vraiment, en vérité |
| <i>ébà</i> oui, certainement; parfaitement; | <i>kuénē, ōgiō</i> soit |

B. Adverbess de négation.

| | |
|------------------|--|
| <i>ēyē</i> non | <i>ōbo</i> nullement, jamais, point, point |
| <i>va</i> ne pas | du tout |

C. Adverbess de lieu.

| | |
|---|--------------------------------------|
| <i>ánà</i> ici | <i>ébekpo</i> partout |
| <i>obói</i> là | <i>ébèthèbē</i> partout |
| <i>ela</i> ici ou là | <i>ébèthèbēkpo</i> partout |
| <i>ēla... ēla</i> de ci, de là, par ci, par là; | <i>érè, ébi, ēbe</i> où, par où |
| de côté et d'autre | <i>ébi... za</i> d'où |
| <i>gwō ánà</i> voici, le voici | <i>gwébi</i> vers où, vers quel lieu |
| <i>gwō obói</i> voilà, le voilà | |

D. Adverbess de temps.

| | |
|---|--|
| <i>ógwà</i> maintenant | <i>tsáno</i> quelque fois, des fois, parfois |
| <i>ēkwēgò, enēkwēgo</i> tout à l'heure | de temps en temps |
| <i>lā</i> naguère | <i>élékelē</i> tous les jours |
| <i>kpā</i> avant | <i>en</i> (devant un nom) passé, dernier |
| <i>kpā, étsùm(i)</i> jadis, autrefois, depuis | <i>énēi</i> dans le temps passé |
| longtemps | <i>ógwanogwánà</i> sur le champs; tout |
| <i>dégbè</i> après | de suite |
| <i>tētē</i> toujours | <i>bā</i> bientôt, si tôt, tôt, sous peu |
| <i>gèthè gèthè-gèthè</i> souvent, très sou- | <i>zógò</i> à temps |
| <i>pa</i> fréquemment | <i>dupá</i> tard, dans un temps lointain |

E. Adverbes de modification.

| | |
|--|------------------------|
| <i>lē</i> bien | <i>tīō</i> en train de |
| <i>sórò</i> mal | <i>giā</i> presque |
| <i>kpatsa</i> entièrement, tout à fait | <i>giē</i> encore |
| <i>gē</i> de nouveau | <i>kē</i> facilement |

33. Place des adverbes.

a) Si l'adverbe est un verbe employé adverbialement, comme le sont la plupart des adverbes monosyllabiques, il est placé immédiatement après le sujet; si un de ces adverbes est doublé d'un autre mot, il subit la même règle :

- o lē kia* il marche bien (*lē* savoir),
o tiō gbákanià il est en train de travailler (*tīō* passer),
o zógò báre il vient à temps (*lā ógò* de jour).

b) Si l'adverbe est composé de deux verbes accouplés l'un à l'autre; d'un verbe répété ou d'autres mots composés, sa place est à la fin de la proposition :

- o vúkwè gēthē* il s'absente souvent,
o gbákanià súmi-súmi il travaille bien,
o yóō é'bēthēbē'kpo il est partout.

Il y a exception pour *dēgbē* qui se place avant le verbe (*de* tomber, *gbē* joindre).

(A finir.)



La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.
(A suivre.)

II^e Partie. — Le mariage.

1^{er} CHAPITRE:

Chercher une fiancée.

A. L'âge des fiancés.

Il est temps de chercher une fiancée pour l'écolier.

Il est sous la dépendance du maître, l'éducation suit son train; cela n'est pas l'affaire des parents. Leur plus grande occupation est de trouver pour leur fils une femme pour affirmer une descendance et de procurer du bonheur à la famille.

En Chine, la jeunesse est très précoce; j'ai remarqué plusieurs fois que des enfants, soit des garçons, soit des filles, dans leur bas âge étant très vifs, très intelligents, en perdent beaucoup à fur et à mesure qu'ils grandissent.

Un médecin, en parlant de l'âge où les enfants sont considérés comme adultes, me dit: «Pour guérir certaines maladies, il faut mêler entre les médecines l'urine d'un garçon, de 3 à 9 ans. Le garçon passé une fois l'âge de 9 ans, son urine est considérée comme impure car l'enfant est alors considéré comme adulte. Puisque la jeunesse est précoce, généralement on marie les garçons à l'âge de 16 et les filles à l'âge de 14 ans. Le peuple n'y regarde pas de si près; ce n'est pas rare de voir de jeunes enfants, époux et épouses dès l'âge de 12 et 13 ans.»

Une coutume déplorable est celle-ci. Dans la maison est introduite une fille de 3 à 10 ans qui vit sous le toit paternel avec son future, jusqu'au jour où le mariage va être célébré.

Ce que dit le Dr. WILLIAMS des Indiens, est vrai aussi des Chinois: «Les écoles indiennes comptent dans les classes plus d'une moitié des enfants, pères de familles. La principale occupation des parents est d'avoir une postérité. De là des maux incalculables. Lorsqu'on est mère à 13 ans, et père à 16 ans, il est bien difficile que l'on trouve la vigueur de l'esprit et du corps, soit chez le père, soit chez le fils. Ils peuvent être précoces, mais ils restent sans force physique et morale.»

Un fait entre plusieurs: Un garçon chinois était dès l'âge de 13 ans marié à une fille de 12 ans. Une demie année après, le jeune époux commença à languir, il n'avait plus d'appétit, ses forces physiques et morales diminuaient visiblement. On venait me demander des remèdes; ayant soupçonné la vraie cause de la maladie, on fit séparer le jeune couple. La jeune épouse s'en alla dans sa propre famille, l'époux resta chez soi. Petit à petit, sa santé s'améliora, l'appétit revenait, et un demi an après, le jeune époux était tout à fait rétabli.

Selon le sage Confucius, il faut conclure des fiançailles pour les enfants dès le bas âge, chercher une femme pour un nouveau-né.

Et de fait, on conclue des fiançailles pour des enfants encore à naître; ce sont des fiançailles *condionatae*. Des femmes conviennent entre elles que, si l'enfant à naître sera un garçon ou une fille, on le mariera à une fille ou à un garçon à naître. En signe de promesse mutuelle, les femmes déchirent des lambeaux de leur chemise, qu'ils se donnent mutuellement.

En pratique, le peuple fait souvent des fiançailles pour leurs enfants dès l'âge de trois ans. Question souvent difficile à résoudre pour nous missionnaires dans le cas où un des parents se convertit. Car le codex chinois dit que, si un chef de famille promet à une autre sa fille déjà fiancée, il recevra 70 coups, l'amateur en recevra autant, les fiançailles sont nulles.

Selon les us du pays, ce sont les parents qui, par l'intermédiaire d'un entremetteur, cherchent pour leur garçon une femme. Les enfants n'ont rien à voir dans la question de conclure les fiançailles, ils doivent obéir et faire la volonté de leurs parents. Un proverbe chinois dit:

Tch'ou-kia ts'ong-tsin

Tsai-kia yeou chen.

«En se mariant, la jeune fille suit la volonté des parents.

En convolant à des secondes noces, (la veuve) suit sa propre volonté.»

Ou bien:

Nin kia ts'ong fou-mou

Koa-fou ts'ong peu-chen.

«La jeune fille suit la volonté de ses parents,

La veuve suit son propre corps.»

En pratique, le garçon et même la fille sauront bien faire valoir leur influence dans cette grave question. La jeune fille sait fort bien si elle va être donnée ou non et à qui. Dans le pays de *King-iang-fou*, elle apprend de sa mère des chansonnettes qu'elle doit chanter sur un ton pleurant, c'est le chique (*ti-mien-ti*¹?).

B. L'entremetteur.

Le contrat des fiançailles doit être fait par un entremetteur. Celui-ci est un personnage indispensable, avant et après le mariage il a son rôle à jouer. Avant le mariage, il doit faire la navette entre le ciel et la terre. Après le mariage, si la couple ne s'entend pas, à lui d'arranger à l'amiable une dispute ou d'autre accident survenu. Si la jeune épouse s'enfuit de la maison de son mari, c'est l'entremetteur qui est appelé pour peiner cette affaire.

Un païen s'était depuis un mois marié à une veuve. Sa femme, pour une affaire de rien, ne voulait plus cohabiter avec son mari. Le mari exposa l'affaire à l'entremetteur et dit: «Il faut me faire revenir ma femme, ou bien il faut me rendre l'argent que j'ai payé à la famille.»

L'entremetteur alla trouver la coupable. Mais en vain, la femme ne voulut plus revenir. «Donc, dit le mari, c'est toi, entremetteur qui dois rembourser la somme, 130 francs, donnée pour la femme.»

L'entremetteur ne bougea pas. L'autre accusa l'entremetteur chez le mandarin. Or, ces jours-ci, le mandarin a jugé cette affaire. L'entremetteur

¹ Voir les chansonnettes à la fin du II^e chapitre, p. 495 et suiv.

est puni, il a reçu 300 coups. La femme en question peut se remarier; mais lui, l'entremetteur, doit rendre l'argent n'importe de quelle manière.

Dans le Li-king, livre classique, est dit: «Sans entremetteur, pas d'affaires à régler.» Et un proverbe dit:

«*Tien-chang ou yun pou hia yu,*

Ti-hia ou mei pou tch'eng (hoen, choang).

Au ciel pas de nuages, il ne tombe pas de la pluie,

Sur la terre pas d'entremetteur, pas à conclure un mariage.»

Encore dit-on: «*Ou choei pou tou tch'oan,*

Ou tchen pou in sien.

Sans eau, un bateau ne flotte pas;

Sans aiguille, un fil ne s'enfile pas.»

Ou bien: «Sans hache, impossible de couper un manche;

Sans entremetteur, impossible de prendre femme.»

L'entremetteur est nommé *mei-jen* l'homme qui s'entremette; ou bien: *tso-tch'eng-jen* qui conclue; ou: *hong-ie* monsieur qui s'occupe des affaires rouges (des mariages); ou encore: *ping-jen* l'homme de la glace.

Voici l'histoire de cette dernière expression: Sous les Ts'in, un certain Ling rêvait que, se trouvant debout sur la glace, il conversait avec un inconnu placé au-dessous de la glace. Un devin lui expliquant ce songe, fit l'interprétation suivante:

«*Ping-chang wei yang*

Ping-hia wei yn.

Sur la glace, c'était le principe mâle; au dessous, se trouvait le principe femelle; donc par ton intermédiaire, tu auras à conclure un mariage à l'époque du dégel.»

C. Les pourparlers des fiançailles.

Écoutons maintenant la conversation entre le père et la mère de notre écolier pour des fiançailles à conclure.

La mère est assise sur le lit en briques, elle travaille et fait de petits souliers; le père est assis auprès du feu et fume sa pipe à l'eau.

Le père dit: «Le fils de la mère a son âge, nous nous faisons vieux, il est temps de chercher une bru.» La mère: «Oui, c'est cela, j'en ai pensé aussi (déjà depuis longtemps elle a en vue une fille, déjà elle a pris des informations), et là bas, dans telle ou telle famille, il y a une fille à marier.» Séance tenante, la choix de la fille est fait. Le père invite un de ses amis qui a de l'esprit, bon causeur, un homme de politesse, et lui propose l'affaire: c'est l'entremetteur.

Il se rend dans la famille indiquée, où il est reçu par le chef de famille. Ce sont des amis aussi, et comme la politesse l'exige, l'entremetteur touche de sa main la main de son ami; on le fait asseoir sur la place d'honneur (à côté gauche de son hôte), on lui présente la pipe à l'eau. Avec une délectation sensible, il en tire quelques bouchées, qu'il absorbe et les laisse passer par le nez, il pense, il réfléchit.

On parle d'abord des choses de rien; puis, adroitement, il commence à parler de son affaire; il vante les richesses de la famille, il vante les qualités du garçon en question. Le chef de famille dit, en riant (car il comprend):

«*Mai koa, pou chouo k'oa k'ou.*

En vendant des melons, il ne faut pas les vanter.»

Alors l'entremetteur parle directement de son affaire.

La mère, qui a écouté derrière la paroi, entre dans la chambre et fait semblant de travailler, sans rien faire. Elle écoute; puis, prenant part à la conversation, elle demande mille choses et autres de la part de l'autre famille: si la famille en question saura bien nourrir une bru, si la *p'ouo-p'ouo* (la belle-mère) à bon caractère, etc. Si alors elle commence à chauffer du vin, et présente une coupe à l'entremetteur, l'affaire réussira. Si, au contraire, on laisse partir l'entremetteur sans lui offrir du vin, la question du mariage est finie, on n'en parle plus.

On a offert du vin à l'entremetteur, il est parti. Le père de la fille en question invite un de ses amis pour aller à la recherche de la condition, bonne ou mauvaise, de la famille du garçon. — «Tout est en ordre.» Aussi l'entremetteur se rend de nouveau dans la famille de la fille et demande les *pa-tze* de la fille en question.

D. Le *pa-tze* des fiancés.

Les *pa-tze* sont les caractères cycliques de l'an, du mois, du jour et de l'heure de la naissance. Ils sont écrits sur une feuille de papier rouge. Le père de la famille du garçon, ayant reçu les *pa-tze* de la fille, fait écrire ceux du garçon, qui sont apportés, à un jour faste, chez un devin.

Le devin tire l'horoscope pour voir si les *pa-tze* des deux s'accordent ou non, si le destin des deux est faste ou néfaste. Pour cela, il confronte les huit caractères avec les cinq éléments, et faisant le calcul des éléments, il en prononce le destin, bon ou mauvais. Il faut encore examiner les animaux cycliques, s'ils s'accordent ou non. Si le destin est favorable, il n'y a plus d'obstacle à différer de conclure les fiançailles.

Pour faire les combinaisons, et voir si le destin des deux est bon ou non, pour savoir en quel mois peuvent se faire les noces, quelles femmes doivent ou non accompagner la fiancée: il faut savoir les *t'ien-kan* en rapport avec les cinq éléments.

Le *t'ien-kan* sont douze caractères désignant les douze heures du jour, les jours des décades; les douze ans de la semaine d'années combinées et cinq fois répétées produisent 60 chiffres, le *kia-tze*, qui servent à marquer les années d'un siècle chinois.

Les douze années de la semaine d'années portent des noms d'animaux, les voici:

Chou rat, *nieou* bœuf, *hou* tigre, *t'ou* lièvre, *long* dragon, *ché* serpent, *ma* cheval, *yang* mouton, *hou* singe, *ki* coq, *kou* chien, *tchou* porc.

Les 12 lettres pour désigner les heures, les mois sont:

tze et *tch'ou* au 11^{ième} et 12^{ième} mois, de 11 à 3 heures du soir;

in et *mao* au 1^{er} et 2^o mois, de 3 à 7 heures du soir;

tch'eng et *sen* au 3^{ième} et 4^{ième} mois, de 7 à 11 heures de la nuit;
hing et *wai* au 5^{ième} et 6^{ième} mois, de 11 à 3 heures du matin;
cheng et *in* au 7^{ième} et 8^{ième} mois, de 3 à 7 heures du matin;
sin et *hai* au 9^{ième} et 10^{ième} mois, de 7 à 11 heures de l'avant-midi.

Les cinq éléments sont:

kin cheng choei le métal engendre l'eau,
choei cheng mou l'eau engendre le bois,
mou cheng houo le bois engendre le feu,
houo cheng t'ou le feu engendre la terre,
t'ou cheng kin la terre engendre le métal,
kin k'o mou le métal dompte le bois,
mou k'o t'ou le bois dompte la terre,
t'ou k'o choei la terre dompte l'eau,
choei k'o houo l'eau dompte le feu,
houo k'o kin le feu dompte le métal.

Pour savoir lequel des éléments présidé à telle ou telle année, à tel mois, à telle heure, il faut savoir les vers suivants (ce sont les 12 lettres du *t'ien-kan*):

kia-tze (1) *i tch'ou* (2) *hai tchong-kin*;
ping-ing (3) *ting mao* (4) *lôu tchong houo*;
ou-tch'eng (5) *ki seu* (6) *tan ling mou*;



keng ou hing (7) *wai* (8) *lou p'ang t'ou*;
cheng (9) *jen koei iu* (10) *kien ho choei*;
kia siu (11) *i hai* (12) *san-tiou-ti houo*.

Traduction:

Les lettres *tze* et *tch'ou* = à l'élément métal,
 les lettres *ing* et *mao* = à l'élément feu (petit feu du four),
 les lettres *tch'eng* et *seu* = à l'élément bois,
 les lettres *hing* et *wai* = à l'élément terre,
 les lettres *cheng* et *iu* = à l'élément l'eau,
 les lettres *siu* et *hai* = à l'élément feu (soleil grand feu).

Voilà donc les éléments. Maintenant à l'œuvre, et voyons si l'élément président à la naissance du garçon s'accorde ou non avec celui de la fille. Dans la main gauche, il y a 12 jointures, qui correspondent aux 12 lettres et aux noms des 12 animaux:

Avec le pouce, on compte les lettres dans l'ordre indiquée, à commencer au n^{os} 1, 2, 3, 4 etc.

Les n^{os} 1—12 correspondent au 12 lettres des heures et des animaux:
tze et *chou* rat = 1 etc.

Pour savoir si le destin des deux est faste ou non, il faut savoir quel animal a présidé à la naissance des deux. Par ex.: l'animal «dragon» à présidé à la naissance du garçon et l'animal *hou* «tigre» à celle de la fille.

L'animal «dragon» correspond au n^o 5

» «singe» » » n^o 3

Maintenant du pouce, je récite les vers indiqués plus haut. Je compte *kia-tz'e*, en mettant le pouce sur le n^o 1, et le mettant sur le n^o 2, je récite *i-tch'ou hai tchong-kin*. Je continue *ping*, et en mettant le pouce sur le n^o 3, je continue *ing ting mao lou tchong houo*. Je m'arrête; car la lettre *ing* (le n^o 3) correspond à l'animal *tigre*, l'animal qui a présidé à la naissance du garçon. Selon la strophe *ping ing ting mao houo*, les lettres *ing* et *mao* correspondent à l'élément «feu»; donc, le garçon de l'an du tigre a un destin de «feu».

Maintenant il faut faire le même calcul pour voir le destin de la fille.

Je récite: *ou tch'eng*, et c'est le n^o 5 correspondant à l'animal «dragon», qui a présidé à la naissance de la fille. A la lettre *tch'eng* correspond l'élément «bois»; donc, la fille a un destin de «bois».

Maintenant pour voir si le destin des deux s'accorde ou non, il faut voir la théorie des éléments p. 470, et j'y vois: «*mou cheng houo* le bois produit le feu»; donc, le destin des deux est faste.

Prenons un autre exemple. Le garçon est de l'an du «cheval» (*ma*), la fille de l'an du «coq» (*ki*).

Je récite les strophes nos. 7 et 10 correspondant à l'an du «cheval» et à celui du «coq». Selon la combinaison, à l'animal «cheval» préside l'élément «terre» et à celui du «coq» préside l'élément «eau»: le garçon a donc un destin de «terre», la fille a un destin d'«eau».

Selon la théorie (p. 470), «*t'ou-k'o-choei*, la terre dompte l'eau», donc, le destin des deux est faste, car l'«époux domptera sa femme». —

Le destin des deux personnes en question est donc faste; un lettré invité par le père de la famille du garçon écrit le destin des deux sur une et même

feuille de papier. Ce billet est écrit de la manière suivante, et il sert ici à Tou-tsiang comme contrat des fiançailles¹:

庚帖
工

男命屬口相口月口時生

女命屬口相口月口時生

看来男命怎麼樣好處女命怎麼
樣好處真佳偶也長庚千載琴瑟
友之日月同永定百年

a) keng t'ie le billet des pa-tze.

b) nan ming chou × hiang × io × jeu × che cheng du garçon le nom un tel est né telle année dans tel mois à tel jour et à telle heure.

c) niu ming chou × hiang × io × jeu × che cheng de la fille le nom est née telle année, tel mois, tel jour, telle heure.

d) Si le destin des deux est faste, on écrit:

«k'an lai nan ming tsen mo yang hao-tch'ou, nin ming tsen mo hao tch'ou, tchen kia ngeou-ie, tch'ang ken ts'ien tsai, king cheiou tze, jeu io t'ong ming yong ting pe nien.»

¹ Pour une jeune fille, on n'écrit pas un contrat de mariage proprement dit, mais bien pour une veuve; car pour une veuve, on ne regarde plus le destin, on n'écrit donc pas pour elle un billet de pa-tze.

Traduction:

«Ayant vu le destin du garçon, comment il est faste, et celui de la fille, comment il est faste (alors on dit les pourquoi; ils auront beaucoup d'enfants), vraiment une belle couple, vivant en bonne harmonie (harpes et luths), comme le soleil et la lune les deux brilleront et goûteront un repos de 100 ans.»

Ce billet est appelé «billet de concordance»; il est gardé par la famille du garçon.

On fait savoir à la famille de la fille, par écrit porté par l'entremetteur, que, le destin des deux étant favorable, la date de l'échange du contrat des fiançailles est fixé.

Ce billet est ainsi écrit:

«Ayant tiré un pronostic faste pour tel jour du tel mois, nous en aver-tissons la noble maison afin qu'elle soit prévenue. Votre cadet stupide X vous salue.»

Ce premier billet est comme un quasi-contrat; il peut être annulé, alors on ne parle plus des fiançailles à faire. L'autre contrat qui va suivre, le contrat solennel une fois écrit, ne peut plus être déchiré pour rompre les fiançailles.

«Faire des fiançailles» se dit *tso-t' sin* 做親, ou établir des alliances *ting-t' sin* 定親, ou bien faire un mariage *tch'eng-hoen* 成婚.

La dernière expression «faire des fiançailles» ou «conclure un mariage» semble insinuer une et même chose.

L'expression *ting-t' sin* est l'équivalente de l'autre *wen-ting* 文定 «fixer par des cadeaux la félicité du mariage».

Autrefois, il y avait six rites recommandés à l'occasion des fiançailles et du mariage:

- 1° Les cadeaux de choix;
- 2° la demande du nom;
- 3° la communication de la réponse des sorts garantissant le bonheur à la jeune couple;
- 4° l'offre de l'invitation;
- 5° la demande de l'époque où se ferait le mariage;
- 6° l'accueil fait en personne par le fiancé à sa future, en allant au de-vant d'elle au jour des noces.

Actuellement, la question des fiançailles et du mariage compte deux périodes:

- 1° *Ngon-sin* établir le cœur: ou tomber d'accord;
- 2° conclure des fiançailles.

2° CHAPITRE:

Les fiançailles.

A. L'échange du contrat.

Dès que le contrat a été échangé entre les deux familles, la famille du garçon prend le nom de «famille du ciel», celle de la fille prend le nom de: «famille de la terre» (*yàng* et *yn*)¹.

¹ Voir «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 68.

Au jour faste, indiqué par le calendrier, on fait les préparatifs pour écrire le contrat solennel. Ce jour-là, l'entremetteur va apporter des cadeaux à la «famille de la terre». Il présente une feuille de papier rouge en forme de lettre mis dans une enveloppe; mais rien est écrit sur le papier et l'enveloppe, sinon deux ou trois caractères: «grand bonheur» etc. Les cadeaux à offrir sont: une cruche de vin, cinq livres de viande, des pièces de soie de couleurs diverses.

La «famille du ciel» invite un lettré et deux amis pour être entremetteurs à temoin; on écrit le contrat (du consentement).

Contrat pour le garçon: «Votre cadet par alliance affectionnée X salue le vénérable monsieur X, son parent par affinité, il demande avec respect son noble consentement. Écrit avec respect. X incline la tête.»

Contrat pour la fille: «Votre cadet... salue monsieur X... et il accède avec zèle à ses augustes ordres.»

Le contrat est porté par l'entremetteur à la «famille de la terre», où il est reçu avec des cérémonies déterminées. Le père l'ayant mis sur une assiette, le porte devant les tablettes des ancêtres, et donne le grand salut aux tablettes et au contrat. La même cérémonie a lieu pour le contrat écrit par la «famille de la terre».

Après l'échange des contrats, le père de la «famille du ciel», accompagné des trois entremetteurs, tous en costume de cérémonie, se rendent à la «famille de la terre» pour porter les cadeaux suivants: quatre livres de vin, des bagues (deux ou quatre) pour la fille, une once de fard.

Ils sont reçus selon les circonstances par le chef de la «famille de la terre» en costume de cérémonie. Il conduit ses hôtes devant les tablettes des ancêtres, et là, après avoir étalé les cadeaux, tous font des libations, des offrandes aux tablettes, on tire des pétards. Puis, le chef de la «famille du ciel» et les trois entremetteurs donnent la prostration au père de la «famille de la terre».

La fiancée fait alors son apparition. D'abord, elle donne la prostration à son futur beau-père, qui, de son côté, donne à la petite des fruits et une ligature. Puis, elle donne la prostration aux entremetteurs et aux autres invités. Tous donnent à la petite 100 sapèques.

Les fiançailles sont conclues; la famille de la terre envoie au fiancé un chapeau de cérémonie et une ceinture.

B. Les arrhes.

Comme arrhes sont données: des bijoux, des fruits, des gâteaux, une poule ou un faisan, et du thé pour être distribué aux membres de la famille. Et dire d'une fille: elle a distribué du the, est équivalent à dire: elle est fiancée. Dans les temps anciens, on donnait comme arrhes une oie sauvage. L'oie sauvage est le symbole de la fidélité conjugale; car elles volent de concert, règlent leur migration sur les manifestations des principes *yn* et *yang*, et si la mort enlève l'une des individus d'une couple, le survivant ne s'unira plus à d'autre. Cela on le croie encore maintenant, et plusieurs fois on m'a dit de ne pas tuer ces oies sauvages, de peur de causer des malheurs; car ayant tué une des deux, le survivant cherchera sa campagne, et ne la trouvant pas, il causera des malheurs à celui qui l'a tuée, et puis, il se donnera lui-même la mort.

Le poète chante :

«1° Le grand homme a une fille, noble gracieuse; on la prendrait pour une sœur du ciel.

2° Le faisan fait entendre sa voix, on lui cherche une compagne.

3° Avant l'aube du jour, une oie sauvage est offerte à la fiancée.

4° Les cadeaux envoyés par la famille du ciel confirment le fait des fiançailles.»

Le code chinois dit : «Si une jeune fille fiancée, mais pas encore mariée, garde après la mort de son fiancé la virginité, ou se laisse mourir de faim ou se donne la mort, elle recevra une décoration.»

«Si une fiancée après la mort de son fiancé, veut garder la virginité dans la maison de son fiancé, elle y est amenée avec les cérémonies nuptiales et pour accomplir le mariage avec la tablette du fiancé défunt. Elle devient la bru de la famille, dans laquelle on adopte comme fils, un fils d'un frère du défunt ou un autre de ses parents, la bru jouit de tous les droits de mère de famille¹.

Si après les fiançailles conclues, dans l'une des familles vient à mourir l'un des parents (le père ou la mère), il est défendu de célébrer les noces. Il faut attendre jusqu'à ce que le temps du grand deuil sera passé.

Pour des circonstances de force majeure, s'il n'était pas possible de différer la célébration des noces, il est permis de faire le mariage, et aussi longtemps que le cadavre du père défunt, ou de la mère défunte, est encore à la maison, et pas encore enterré.

Le mariage se fait alors (*sou-ti*) sans pompes, la fiancée est emmenée à la demeure du fiancé, la jeune couple adore le ciel et la terre et les tablettes des ancêtres sans faire autres rites. Une fois que le cadavre sera enterré, dans aucun cas est-il permis de faire des noces.

Citons encore quelques passages du code pénal chinois relatifs aux fiançailles :

1° A défaut de contrat, l'acceptation des présents tient lieu des fiançailles. Les arrhes peuvent être d'une valeur quelconque, pourvu qu'ils soient donnés et acceptés à titre d'arrhes, avec intervention d'un entremetteur.

2° Si après les fiançailles et avant la célébration du mariage, le fiancé ou la fiancée venait à mourir, la restitution des arrhes n'est pas exigée.

Mais il y a pour cela des usages divers; le proverbe dit :

Gniu seu hoan i pan;

Nan seu ts'uan k'i kouo.

Si la fille meurt, on rendra la moitié des arrhes;

Si le garçon meurt, on ne rendra rien.

La raison pour laquelle à la mort du fiancé on ne rend rien, est que la famille du fiancé n'en a pas besoin, et que la fiancée, étant désignée par le titre *wang-men-koa* «veuve en face de la porte de son fiancé», trouvera difficilement un autre.

¹ Lire le mélo-drama chinois très approuvé par les Chinois : «la piété filiale d'une fiancée».

Ici, dans la province de Kan-sou, on dit:

Nan seu hoei i pan-li;

Niu seu² leao pou tien (mien) li.

Si le garçon meurt, on rendra la moitié;

Si la fille meurt, on ne donnera rien.

Et la raison est: que, à la mort du garçon, si on a cherché et trouvé un autre fiancé pour la fille, il faut rendre la moitié des arrhes ou la totalité; car autrement, les parents recevraient une seconde fois de l'argent pour leur fille, et aussi pour racheter le contrat des fiançailles.

Si la fiancée meurt, en pratique, les ornements d'argent sont employés à orner le cadavre, et la plupart du temps, on rendra la moitié des arrhes.

Le contrat des fiançailles une fois conclu, si une des parties refuse, l'auteur recevra 50 coups, et il sera ordonné de célébrer le mariage:

1° Si le mariage n'avait pas encore eu lieu, l'auteur recevra 70 coups, et il serait ordonné de célébrer le mariage avec le premier fiancé, qui n'aura pas le droit de s'y refuser.

2° Si le mariage avec la seconde fiancée avait eu lieu, l'auteur du contrat recevrait 80 coups et la femme serait rendue au premier fiancé. Si celui-ci ne voulait pas la recevoir, la famille de la fiancée rendrait à sa famille le double des arrhes données, et la femme resterait avec le second fiancé.

C. Le trousseau.

Quelques mois avant la célébration du mariage, dans la «famille du ciel» on détermine la somme d'argent à donner pour acheter la fiancée, et il faut dresser une liste des objets à donner. Malgré tout, les lettrés et les riches diront toujours: «Nous ne vendons ou nous n'achetons pas des filles.»

Quand il y a question de faire un mariage, les deux parties conviennent entre eux du trousseau, des habits, des bijouteries et des cadeaux à donner.

Quant aux mariages du peuple, la question d'argent est la grande affaire, car la fille étant nourrie 10—12 ans dans la maison paternelle, il faut avoir une compensation. La somme pour l'achat de la fille (nommée *kan-li* «présents secs») varie de 14—50 ligatures soit de 45—150 francs.

La liste des autres objets à donner écrite, est portée par l'entremetteur dans la «famille de la terre», et là, elle est souvent refusée; on juge les objets marqués insuffisants. Enfin, après de nombreux pourparlers par ici et par là, on ajoute encore d'autres objets pour satisfaire aux demandes proposées. Voici une liste des objets à donner:

En haut est écrit: «Arrangé avec respect.»

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| 4 cruches de vin, | 2 livres d'ouattes, |
| 2 livres de viande, | 2 mètres de toile pour faire des se- |
| 2 pièces de toile bleu, | melles de souliers, |
| 2 pièces de toile blanc, | 2 paires de ficelles rouges pour la |
| 2 ou 4 habits, selon les saisons, | tresse, |
| 1 juppe, | 2 paquets de fils de soie (couleurs |
| 2 morceaux de toile rouge, | 2 onces de fard. [diverses), |

En bas est écrit: *fong-chen* «avec respect offert des deux mains», *ing-iu-ti* «par alliance affectionnée votre stupide frère X», *tong cheou pai* «inclinant la tête X vous salue».

Au jour faste, les entremetteurs sont invités à un dîner par la «famille du ciel». Le dîner finis, le père du fiancé et le fiancé lui-même, accompagnés des entremetteurs, vont apporter les cadeaux. On les étale dans le salon devant les tablettes des ancêtres; les hôtes donnent la prostration aux tablettes et font des libations.

Alors, la fiancée en habits de fête, bellement parée, voilée pourtant, est amenée par une femme en présence de son beau-père et de son fiancé. Elle donne la prostration à son beau-père, le fiancé de son part salue également son future beau-père. L'un donne à son gendre un pourboire, l'autre à sa bru des gâteaux, tandis que la fiancée elle-même fait cadeau à son fiancé d'une chemise, d'une paire de bas et d'une petite sacoche brodée par elle-même.

Ce jour là, la famille ne présente ni du manger ni du boir à ses hôtes, mais tous retournent à la demeure de la «famille du ciel» pour choisir le jour faste où la fiancée «passera la porte», c'est-à-dire se mariera.

D. Détermination du temps du mariage à conclure.

La «famille de la terre» détermine le mois de la célébration du mariage.

Comment déterminer ce mois, comment déterminer quelles femmes pourront accompagner la fiancée, quels hommes pourront accompagner ou non le fiancé, de sorte que leurs animaux cycliques s'accorderont?

Le tout, il faut le déterminer de nouveau d'après les animaux qui président, soit à la naissance du fiancé et de la fiancée, soit à celle des femmes et des hommes accompagnant le cortège de la fiancée (voir plus loin). Pour cela, je renvoie le lecteur d'abord à tout ce que j'ai dit de cette affaire plus haut¹. De plus, pour ce qui regarde spécialement le mois de la célébration du mariage, il faut retenir les deux strophes suivantes:

1° *tze hing i tchong* les heures *tze* et *hing* se heurtent; *tch'ou-nai i tchong* les heures *tch'ou* et *wai* se heurtent; *ing-chen i tchong* les heures *ing* et *chen* se heurtent; *seu hai i tchong* les heures *seu* et *hai* se heurtent; *mao in i tchong* les heures *mao* et *in* se heurtent; *tch'eng seu i tchong* les heures *tch'eng* et *seu* se heurtent.

2° *tze iou tch'eou iou ho* les lettres *tze* et *tch'eou* s'accordent; *se iou cheng iou ho* les lettres *se* et *cheng* s'accordent; *tch'eng iou iu iou ho* les lettres *tch'eng* et *iu* s'accordent; *mao iou sin iou ho* les lettres *mao* et *sin* s'accordent; *ing iou wai iou ho* les lettres *ing* et *wai* s'accordent.

Donc, en confrontant les 12 lettres (les deux strophes) avec les animaux cycliques, on obtient:

1° Le rat et le cheval se heurtent, le bœuf et le mouton se heurtent, le tigre et le singe se heurtent, le serpent et le porc se heurtent, le lièvre et le coq se heurtent, le dragon et le chien se heurtent.

De là il s'ensuit que, si le garçon est de l'an du rat et la fille de celui du cheval, le destin des deux ne s'accorde pas; ou si le destin des deux

¹ Voir «Anthropos», X—XI, p. 70ss. et p. 469ss.

s'accorde, les noces ne peuvent pas avoir lieu dans le 11^{ième} et le 5^{ième} mois; car les lettres *tze* et *hing* du *t'ien-kan* ne s'accordent pas.

Encore, un homme du cortège du fiancé de l'an du rat ne le peut pas accompagner si dans le cortège de la fiancée se trouve une femme de l'an du cheval, etc.

2^o Selon les combinaisons faites — et que tout le monde peut faire selon les données plus haut — les animaux suivants s'accordent:

Le rat et le bœuf se marient dans le 1^{er} et 2^o mois, le cheval et le mouton se marient durant le 7^{ième} et 8^{ième} mois, le serpent et le singe se marient durant le 9^{ième} et 6^{ième} mois, le dragon et le coq se marient durant le 5^{ième} et 10^{ième} mois, le tigre et le porc se marient durant le 3^{ième} et 12^{ième} mois, le lièvre et le chien se marient durant le 4^{ième} et 11^{ième} mois.

Un garçon de l'an du rat peut donc se marier à une fille de l'an du bœuf, et les noces peuvent être célébrées durant le 1^{er} ou le 2^o mois.

Un homme de l'an du serpent peut accompagner le fiancé dans le cas où dans le cortège de la fiancée se trouve une femme de l'an du bœuf. —

Comment détermine-t-on les mois?

Les 12 mois sont en accord avec les 12 heures du jour *tze-tch'eou*, *ing*, *mao*, etc. Ainsi le caractère *tze* (de 11 heures du soir à 1 heures du matin)

correspond au 11^{ième} mois, la lettre *tch'ou* 12^{ième} mois, et ainsi de suite.

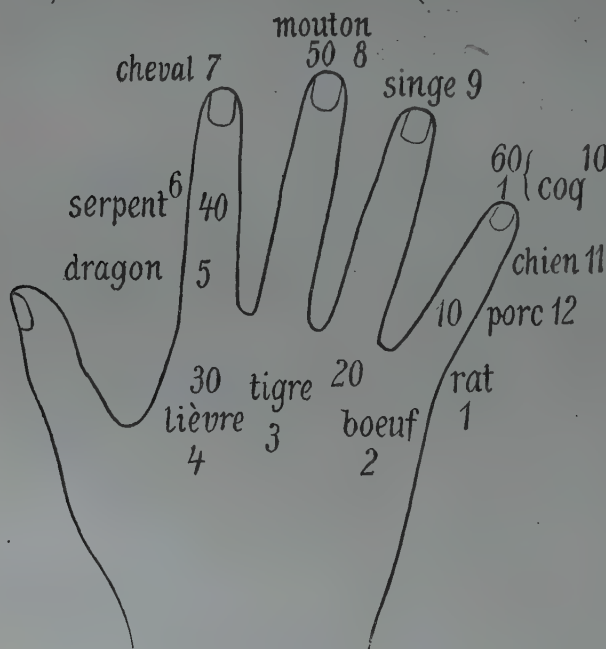
Les chiffres 1, 10, 20, 30, 40, 50, 60 indiquent le cycle de 60 ans; ainsi pour compter on dit; 1 = un an, 2 = deux ans, etc.

Les chiffres 1—12 désignent l'ordre dans lequel se suivent les noms des 12 animaux du cycle; ainsi 1 = rat, 2 = bœuf, etc.

Mais cet ordre change d'année en année, selon que l'un ou l'autre animal y préside.

Ainsi cette année-ci préside l'animal «coq». Pour faire

le calcul, il faut commencer à compter de l'animal coq, et l'ordre est alors: coq = 1 an (ou 60 ans), chien = 2, porc = 3, rat = 4, bœuf, tigre, lièvre, dragon, serpent, cheval, mouton, singe.



E. Préparations pour le jour du mariage.

Le mois des épousailles déterminé et ayant choisi le jour faste, la «famille du ciel» envoie l'entremetteur dans la «famille de la terre» apporter un billet pour que celle-ci aie soin de préparer le trousseau de la petite.

Ordinairement, trois jours avant la célébration des noces, l'entremetteur apporte à la «famille de la terre», la feuille dit «du mariage». La voici: «Ayant jeté les sorts, tel jour du tel mois mon fils viendra à la rencontre de la fiancée. Votre stupide frère vous salue.»

Il faut que la «famille du ciel» envoie un billet pour annoncer l'envoi des caisses avec objets et habits de la petite; cela s'appelle *ts'oei-hing*.

La «famille de la terre» doit refuser quelquefois ce billet, pour montrer par là combien la fille leur est chère.

La «famille de la terre» envoie aussi des présents à la «famille du ciel: pour le père une pair de bottes, pour la mère une pair de petits souliers brodés, pour le fiancé une pair de souliers. Dans une petite caisse rouge, sont emballés des emblèmes: deux pots à fleurs, soit un dragon en papier, un aigle emblème du fiancé, deux figures qui représentent un homme et une femme.

La «famille du ciel» doit donner à l'entremetteur en récompense de ses mérites une pair de souliers et un bon diner.

A l'entremetteur d'une jeune fille, on ne donne pas ici, dans la contrée de Toutsiang — ailleurs-bien —, de l'argent; mais si l'entremetteur a fait la navette pour une veuve, on lui donne deux ou trois ligatures, mais pas d'autres cadeaux, ni de diners.

Dans la «famille du ciel», on se met alors aux préparatifs. La chambre nuptiale va être tapissée à neuf. Partout sur les colonnes, à l'intérieur et à l'extérieur, on écrit sur du papier rouge des sentences: on souhaite à la jeune couple une grande prospérité, une longue vie, beaucoup d'enfants, on compare la jeune épouse à tel ou tel arbre, à telle ou telle fleur, selon les saisons diverses de l'an. En quelque temps, toute la maison est en rouge; car la couleur rouge est celle des réjouissances, et du mariage par excellence.

Dans la soirée qui précède le jour des noces, on offre des offrandes, on fait des libations, dans les deux familles, aux âmes des ancêtres. On leur annonce la célébration des noces qui va avoir lieu, on conjure les âmes de protéger la future couple. La fiancée offre alors pour la dernière fois des offrandes aux âmes de ses ancêtres. Car une fois «sortie de la porte» (mariée), elle doit s'occuper seulement des offrandes pour les âmes des ancêtres de ses beaux-parents.

Vers le midi de ce jour qui précède les épousailles, la famille invite des parents, des amis, hommes et femmes, tous qui accompagneront la fiancée, pour arranger le trousseau de la petite. Les objets suivants forment le trousseau: une lampe, un miroir, une théière, une cuvette pour se laver, des bâtonnets pour se servir au manger, un rideau, un bassin. Le tout est emballé dans une caisse rouge. Dans une autre caisse se trouvent les habits et autres objets pour la toilette de la fiancée. Dans une troisième caisse, sont cachés les petits souliers précieux, les «lis d'or».

Le père de la «famille du ciel» accompagne le cortège jusqu'au seuil de la porte de la maison de la fiancée, il n'entre pas. Le trousseau est reçu par le chef de la «famille de la terre» avec toute la déférence possible. On donne des pourboires aux porteurs des caisses.

Dans la soirée est offert un dîner sacré à la fiancée. Les mets proviennent des offrandes offertes aux âmes des ancêtres: seulement les membres intimes de la famille de la petite y prennent part. A la fin du dîner, la mère donne à sa fille chérie ses derniers conseils: d'être respectueuse et obéissante envers les beaux-parents, de vivre en bonne harmonie avec son mari, etc. La fille pleure, la mère, ses sœurs et ses petits frères pleurent aussi.

A la tombée de la nuit, le père du fiancé, en costume de cérémonie, se rend à la maison de la fiancée. Sans saluer personne, il se rend dans le salon des ancêtres, donne aux tablettes la prostration, fait des libations, et retourne chez soi. Là, il offre des offrandes à la déesse *Koan-in*, il offre une poule rouge. Dans les temps anciens, on offrait à cette déesse une hirondelle vivante, qu'on laissait voler après.

L'hirondelle est un oiseau de bonne augure pour des jeunes mariés, elle a le pouvoir d'apporter des enfants mâles. Voici ce que raconte à cet égard une légende. Une princesse ayant offert à la déesse *Koan-in* pour en obtenir un garçon, une hirondelle descendit et pondit un œuf dans ses mains. La princesse avala cet œuf et accoucha d'un garçon. Cette déesse est représentée dans quelques pagodes de la manière suivante: elle est assise sur le lotus, et à côté se trouvent deux servantes, tenant dans une main un œuf et des fruits.

III^e CHAPITRE:

Les noces.

Mariage: *Hoen-in* 女婚, *hoen* la réunion se fait la tombée de la nuit, 昏 l'instant où le principe *yang* fort (masculin) cède la place au principe *yn* faible (féminin), qu'il accueille¹.

Le caractère *yn* signifie que la nouvelle mariée doit être sous la dépendance de son mari: 娶夫 se marier (d'un homme) *ts'iu-tsi*, *tch'eng-kia* prendre femme, faire une famille; se marier (d'une femme) *tch'ou-kia* sortir de la maison, *tch'ou-men* sortir de la porte, *kouo-men* passer la porte.

S'unir par le mariage *p'ei*, ou *hoen-p'ei*; célébration du mariage *hong-che* c'est-à-dire affaire rouge, ou *hi-che* affaire joyeuse.

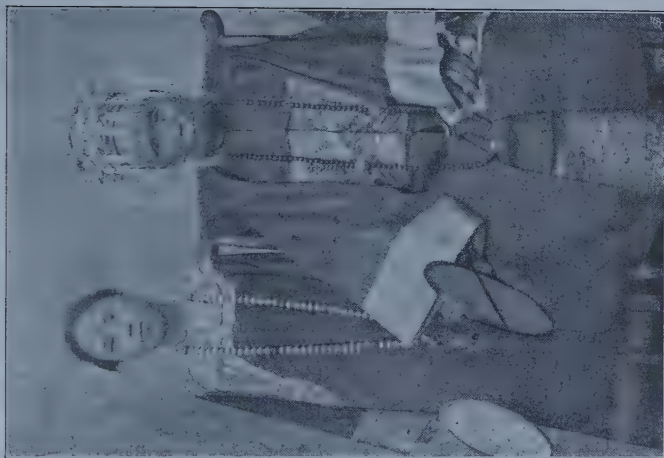
A. Le cortège du mariage.

Les entremetteurs, un maître de cérémonie invité, et ceux qui accompagnent le cortège, se rendent de bon matin à la demeure de la famille du fiancé.

Tout le monde est affairé, tout le monde s'occupe des derniers préparatifs pour la célébration des épousailles.

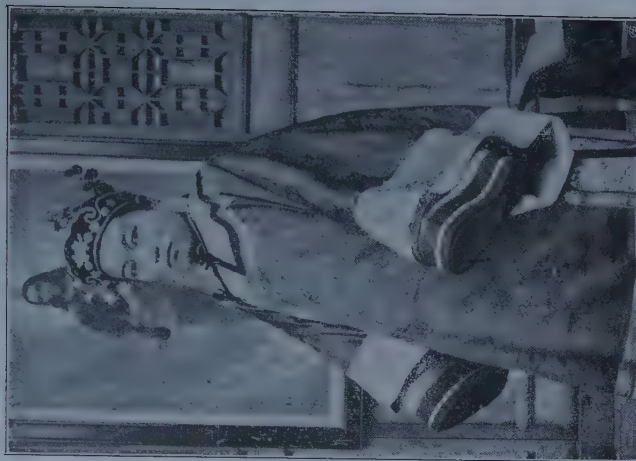
A l'extérieur près de la grande porte, est mis un seau d'eau. Ceci a une signification symbolique: comme on ne saura se passer de l'eau, ainsi un Chinois ne saura se passer d'une femme, d'une compagne.

¹ Autrefois, on célébrait les noces pendant la nuit; actuellement, cela se fait encore dans la province du *Seu-tch'ouan*.



Anthropos X—XI.

Coiffure en perles d'une épouse d'un
sous-mandarin en Kan-sou.



Anthropos X—XI.

Jeune épouse chrétienne en Kan-sou.

Dans la cour, on dresse une tente ornée, garnie de banderolles d'inscriptions. Vers la région du nord-est de la cour, est mise une table sur laquelle sont arrangés en ordre les objets suivants: un *hiang-lou*, une vase pour recevoir et brûler les bâtonnets d'encens, dix paires de bâtonnets d'encens, deux cierges, un boisseau plein de sons et de la farine, mêlés ensemble. Dans les sons et la farine se trouve un bâton qui sert à pétrir la farine. Au-dessus du bâton, en haut, est pendue une voile neuve, pour couvrir le visage de la fiancée; sur la table se trouvent un miroir et une balance.

Tous ces objets ont un sens soit symbolique soit figuré. Ainsi le bâton: de ce bâton se sert l'époux (après qu'on a accompli les rites du mariage) pour ôter la voile rouge qui couvre le visage de son épouse.

Le miroir est un symbole extérieur: la femme en regardant le miroir (qui mire les choses) doit être sur sa garde, elle doit avoir une bonne retenue, être prudente.

La balance a également une signification symbolique: comme elle est toujours en équilibre, la jeune épouse doit bien garder son cœur en équilibre, en équité et en justesse.

Après avoir fini tous ces arrangements, le cortège s'ébranle pour aller chercher la fiancée. En costume de cérémonie marche en tête un piqueur à cheval. Suivent à cheval (ou à pied) les entremetteurs et ceux qui sont invités par la famille du fiancé pour accompagner la fiancée. Alors viennent quatre hommes portant huit pains monstres, ornés et garnis de couleurs diverses. Suit le palanquin rouge porté par quatre hommes. Le palanquin est accompagné de tireurs de pétards et de musiciens.

Ailleurs c'est aussi le fiancé qui accompagne le cortège jusqu'à quelques pas de la porte, puis il retourne à la maison.

Le cortège et le palanquin sont entrés dans la cour. Dans quelques endroits, on refuse d'abord à laisser entrer le palanquin, pour montrer combien la fiancée est chère au cœur de ses parents. La «famille de la terre» se presse de bien recevoir les gens du cortège. On les sert à manger. L'entremetteur, au nom de la «famille du ciel», offre à la «famille de la terre» les huit pains. La «famille de la terre» en accepte quatre et refuse les autres, cela pour montrer la bonne harmonie qui règne entre les deux familles et la jeune couple.

Des quatre pains refusés, on en donne un aux porteurs du palanquin, les trois autres sont mis dans le palanquin, et arrangés de la manière suivante: la fiancée a à ses deux côtés un pain, tandis qu'elle doit sasseoir sur le troisième.

Le père de la fiancée donne le salut à l'entremetteur et demande *pe-kia*, c'est-à-dire de l'argent pour les dépenses qu'il a eu à faire les habits de la fiancée. L'entremetteur donne une ou deux ligatures, il donne également une ou deux ligatures aux frères de la fiancée; cela s'appelle «donner l'argent pour ouvrir la caisse des bijouteries de la fiancée» *k'ai-siang-tze-ts'ien*.

Une femme choisie et d'accord avec l'animal cyclique, fait la toilette de la fiancée, ou, à mieux dire, doit arranger la chevelure; cela s'appelle *p'ei-mien san-tsiou* «faire trois lignes dans les cheveux», une au milieu, et

deux autour de la chevelure de la tête. Dès ce moment que la chevelure de la fiancée est arrangée, elle doit rester invisible, elle doit porter la voile, et il est défendu à quiconque de regarder la fiancée, sinon on apportera dans la suite des malheurs dans le ménage et les deux époux ne s'accorderont pas.

La fiancée également dès ce moment là, n'ose pas avant d'avoir conclu le mariage, toucher de ses pieds le sol; c'est pour cela qu'elle est portée, enveloppée dans un capuchon, par un de ses frères, dans le palanquin.

La toilette de la fiancée est simple, la tresse est entrelacée d'une nouvelle ficelle rouge, elle porte un habit simple, de couleur rouge, sans ornements. La tête et la moitié de son corps est couverte par un capuchon noir ou rouge.

Avant de partir, la fiancée fait trois prostrations au Dieu du foyer et sa dame (*Ts'ao-ie* et *Ts'ao-l'ai-l'ai*), elle salue trois fois ses parents et elle pleure.

Le moment de partir est arrivé, une matrone l'invite à sortir. Elle fait la sourde, on tire des pétards (un *koei* pourrait nuire et troubler le ménage), alors, tandis que tous les hôtes s'enfuient, un de ses frères entre dans la chambre et porte la fiancée dans le palanquin, qui va être bien fermé — la fille pleure encore. Sa mère, ses sœurs, toutes les femmes de la suite pleurent. Puis la mère donne à sa fille chérie ses derniers conseils: «Soyez bien respectueuse envers les beaux-parents!» Toutes les femmes présentes répètent *in choro*: «N'oublie pas les exhortations de ta mère!»

Le cortège part. Tout est bien déterminé d'avance, quelle route le cortège va suivre, quelles femmes (*song-niu-ti*¹) doivent accompagner la fiancée.

Un poète chante la beauté d'une fiancée:

1° C'est une fille de grande taille:

elle porte une robe de soie en fleurs,
elle est la fille du grand Li.

2° Ses doigts sont blancs et délicats comme les jeunes pousses du laitern, sa peau est blanche comme la graisse figée,

son cou est blanc comme le ver qui rouge le bois,
ses dents sont blancs et réguliers comme les pepins de la courge,
son front est large comme celui de la cigale,
les sourcils sont minces comme les antennes des papillons,
un gracieux sourire embellit ses joues, ses beaux yeux, qui brillent
d'un éclat où le noir et le blanc tranchent bien l'un sur l'autre.

3° C'est une fille d'une taille élevée:

elle se rend à la maison de son fiancé.

B. Cérémonies de mariage devant les tablettes des ancêtres.

Le cortège étant arrivé à quelques pas de la demeure de la famille du fiancé, un homme dont l'animal cyclique doit être d'accord, et pas en deuil, allume une enfilade de pétards pour chasser les mauvais esprits; les musiciens, pour terrifier ces mêmes esprits, entonnent et ne cessent que quand la fiancée est sortie du palanquin.

¹ Voir photo «Les femmes accompagnant la fiancée».



Anthropos X—XI.

La jeune épouse donne la salut aux hôtes dans la tente
(Kan-sou).



Anthropos X—XI.

Les femmes accompagnant la fiancée (Kan-sou).

Le frère de la fiancée la porte dans ses bras dans la cour jusqu'à devant la tablette, siège du Ciel et de la Terre. Elle est assistée par une matrone, le capouchon couvre entièrement son visage. Le fiancé approche, accompagné d'un maître de cérémonies.

Sur le sol, devant la tablette, on met des coussins rouges. La jeune couple s'approche et reste debout devant la tablette, le fiancé à gauche, la fiancée à droite de la tablette.

Le moment solennel de conclure le mariage est arrivé. On allume les cierges, on brûle de l'encens; la voix du maître de cérémonies se fait entendre: il commande d'adorer le Ciel et la Terre¹; on tire des pétards, les musiciens entonnent.

Fiancé et fiancée se prosternent à terre; le fiancé donne à la tablette quatre prostrations distinctes avec quatre inclinations de tête, la fiancée ne donne qu'une prostration avec quatre inclinations de tête. Le rite essentiel pour conclure le mariage consiste uniquement dans cette manière d'adorer le Ciel et la Terre.

La jeune épouse donne alors à son mari le simple salut (à la manière comme les femmes saluent quelqu'un), le *lien jen pai*, le salut avec les manches réunies. Pour faire cette cérémonie, elles prennent de la main droite le bord de la manche gauche du manteau et font la révérence en fléchissant un peu le corps. Le jeune mari rend à l'épouse le *tso-i* (*toei mien i*), le salut simple, qui peut être employé pour tout le monde, ses propres parents excepté. Il consiste à courber le corps à peu près à angle droit, unir les mains cachées sous les manches un peu au-dessous des genoux, puis élever les manches à la hauteur des sourcils, se relever, et séparer les deux mains et les laisser pendre naturellement.

Alors la matrone conduit la jeune épouse auprès de la table, où sont mis les objets dont j'ai parlé plus haut. L'épouse met sa main droite dans le boisseau, pour en prendre une poignée des sons mêlés de la farine. Prend-elle plus des sons (et ce sera toujours) que de la farine, c'est un pronostic de grand bonheur. Des «sons» *fou-tze*, et du «bonheur» *fou*, il n'en faut pas d'avantage: pour avoir du bonheur *fou*, il faut prendre beaucoup des sons *fou-tze*.

Des allusions de ce genre il y en a en masse. Ainsi la fiancée, en passant le seuil de la porte pour entrer dans la chambre nuptiale, doit mettre son pied sur une selle: cela portera bonheur dans le ménage, et surtout du repos, une bonne entente, *ngan-tze* selle et *ngan* repos.

¹ *Pai t'ien-ti* «adorer le Ciel et la Terre». Le Ciel et la Terre sont père et mère de tous les êtres: produits eux-mêmes par la matière première, ils deviennent à leur tour père et mère de tout ce qui existe: *ou-k'i cheng t'ai-k'i*, *t'ai-k'i cheng leang*, *leang cheng seu-yang* = le «non-être» a produit *t'ai-k'i* (ou un), *t'ai-k'i* a produit deux, deux a produit quatre. Ce texte veut dire que le *t'ai-k'i* a été produit par le non-être, et que du *t'ai-k'i* est sorti deux: le Ciel et la Terre (ou les deux principes *yang* et *yn* masculin et féminin), et des deux (Terre et Ciel) sont sorties les quatre régions, d'où est sorti les huit *koa*.

Le Ciel est notre père, la Terre est notre mère, de l'un j'ai reçu le souffle qui m'anime, de l'autre la forme, et par l'union des deux j'apparus un jour au sein du chaos (*tchou-hi*). La propension du Ciel et de la Terre est d'engendrer et de nourrir tous les êtres.

Le maître de cérémonie présente à la jeune couple deux coupes de vin, liées entre elles par une ficelle rouge.

L'époux et l'épouse boivent chaque à une coupe. Puis, les coupes sont changées: l'époux boit à celle de sa femme, l'épouse à celle de son mari. Cela est pour désigner l'union de corps et de cœur qui doit regner entre les deux.

C. Cérémonies dans la chambre nuptiale.

La matrone conduit alors la jeune épouse dans la chambre nuptiale, le fiancé, accompagné du maître de cérémonies entre aussi. Du bâton, mis d'abord dans le boisseau des sons et de farine, il enlève à sa femme la voile couvrant le visage.

Naturellement, tout ceci ne se passe pas sans des moqueries et des bons mots de la part de ceux qui assistent à cette scène. Le jeune mari fait bonne mine à mauvais jeu, l'épouse est confuse, elle n'ose pas parler. L'époux coupe alors d'une pair de ciseaux une poignée de cheveux de la tresse de sa femme: il est le maître, la femme doit obéir.

A cette cérémonie adhère-t-il une idée superstitieuse? Je ne l'ose pas nier. Car presque toutes les cérémonies, même civiles, sont mêlées d'idées superstitieuses.

Des femmes invitées ad hoc commencent à faire la toilette de la jeune épouse. On lui épile les angles du front, on lui coiffe les cheveux selon la mode des contrées, soit en forme de queue de mouton, soit en forme de bateau, soit en chignon, soit en forme de pyramide (voir photo «Coiffures chinoises en Kan-sou»). Dans les oreilles, elle porte deux énormes boucles d'argent; dans les cheveux, on pique des fleurs et des épingles d'argent; elle porte le jupon, le pardessus.

Au troisième ou quatrième doigt de la main gauche, elle porte des bagues en argent.

La bague ou l'anneau nuptial est un emblème pour figurer par un signe extérieur le mariage, qui a été assimilé à une chaîne d'or ou de fer, légère ou pesante, aimable ou redoutable, selon les sentiments qui les unit, ou les cœurs qu'elle rive l'un à l'autre.

Bague *kiai-tche* (ou *cheou-kou-tche*) 戒指 : l'explication de ces deux caractères a une signification prononcée; *kiai* veut dire: être sur sa garde, et *kiai-tche*: bague au doigt pour être sur sa garde. L'épouse en recevant le jour des noces, le mettant à son doigt, doit se souvenir qu'elle est liée, et qu'elle doit à son époux les devoirs conjugaux. Aussi dès qu'elle s'oublie, l'anneau est là pour lui rappeler son devoir.

La toilette finie, la jeune épouse, accompagnée de la matrone, s'en va saluer ses beaux-parents; puis, elle salue les hôtes, les invités.

D. Le diner de mariage.

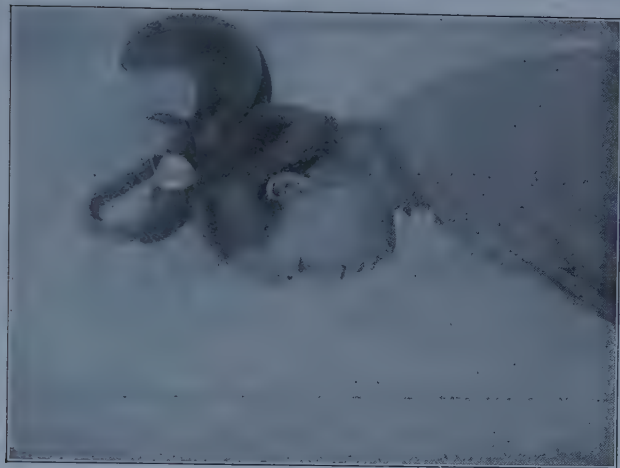
C'est le moment d'offrir des cadeaux. Ceux des amis qui n'aiment pas à assister au diner, chargent leurs domestiques, en costume de cérémonie, d'aller présenter des cadeaux.



Anthropos X-XI.

Coiffure en forme de mouton.

Coiffures chinoises en Kan-sou.



Anthropos X-XI.

Coiffure en forme de bateau.

Si le cadeau a été reçu, soit en entier soit en partie, vers midi, on se rend, en costume de cérémonie, soit à cheval soit en palanquin, à présenter ses félicitations. On n'entre pas dans la maison, mais arrivé à la grande porte, sans descendre du cheval ou du palanquin, le premier domestique entre seul, présente au chef de la maison la carte de visite de son maître et dit: «Monsieur vous félicite.» Il faut alors bien traiter le domestique, être irrévérent envers lui serait mépriser son maître. Le chef de la maison, sans donner sa carte de visite, fait remercier le *ta-lao-ie* «grand homme».

Quelques jours après les noces, le chef de la maison, le jeune époux, accompagnés des entremetteurs, se rend au domicile de ceux qui, au jour des noces, ont présenté les souhaits de félicité.

Sans entrer dans la maison, ils font à la porte la révérence soit au maître de la maison, soit à un domestique; et sans dire mot, ils passent outre.

L'époux et l'épouse se rendent dans le salon des ancêtres pour faire des offrandes et des libations aux tablettes des ancêtres; puis, ils se rendent dans la cuisine pour rendre les hommages au Dieu du foyer et sa dame (*Tsao-ie* et *Ts'ao-t'ai-t'ai*).

Alors le mari et l'épouse saluent leurs parents, ils leur font la grande prostration avec quatre inclinations de tête; ils demandent des instructions de leurs parents (*ts'ing-hiun*).

L'épouse offre à sa belle-mère une petite caisse, dans laquelle se trouvent des fruits, selon la saison; les fruits sont gardés par la belle-mère.

Le diner des noces a lieu *tsiao* 西席. La jeune épouse prend le diner en compagnie des femmes de sa suite dans la chambre nuptiale; tandis que tout le monde s'amuse, rie, elle, la pauvre épouse, semble triste, elle doit manger fort peu, elle doit pleurer, c'est le chique, c'est le *ti-mien*, elle fait mauvaise mine à bon jeu, dirait un Chinois.

Dans la cour, on dresse des tables pour huit personnes. Les hôtes se groupent par groupes de huit personnes, autant de groupes, autant de tables ou de diners.

Chaque groupe présente au jeune mari une écharpe de satin rouge; et on fait la cérémonie *koa-hong* «habiller en rouge». Le jeune époux et les huit personnes se rangent tous sur une même ligne devant une table sur laquelle sont déposées les tablettes des ancêtres. Sur l'ordre du maître de cérémonies, on tire des pétards, et tous donnent aux tablettes la prostration, puis l'époux est revêtu des écharpes. Chaque groupe fait la même cérémonie. A la fin, l'époux est de haut en bas entièrement habillé en rouge. La première écharpe est mise autour de la nuque, de sorte que les deux extrémités se croisent devant sur la poitrine. La deuxième écharpe mise par devant la poitrine va être liée en forme de croix sur le dos. Une troisième sert comme ceinture, les deux extrémités sont nouées sur la hanche droite, de sorte qu'elle fixe les deux premières écharpes mises en forme d'étole. La quatrième descend de l'épaule droite, ses extrémités sont nouées ensemble sur la hanche gauche. La cinquième est mise à l'envers de la quatrième.

Cette cérémonie finie, on sert le dîner. A la fin du repas des noces, le jeune mari remercie les hôtes et leur donne la prostration.

La jeune mariée vient aussi remercier les hôtes, et puis elle donne la prostration aux tablettes des ancêtres de ses beaux-parents. Ceci est pour montrer aux hôtes que dans la suite les relations et communications avec les âmes des ancêtres de sa propre famille seront rompues.

E. Us et coutumes observés au soir du jour de mariage.

Dans la soirée de ce jour a lieu une coutume exécrable, nommée *jang-fang*. Les gens qui se respectent, ne permettent pas cette coutume, mais ils permettent bien que des petits enfants, garçons ou filles, viennent féliciter la jeune couple; on leur donne alors des petits présents.

Ce soir donc, de jeunes gens, de 12—20 ans, et de jeunes filles se jouent et se moquent de la jeune couple (souvent l'époux pour ne pas voir et entendre des choses et des actions mauvaises, s'enfuit de la maison). On leur joue des tours et des farces vilaines; on fait endurer à la nouvelle épouse l'épreuve du feu. On se moque de ses pieds, on lui dit toutes sortes de choses mal à propos, on lui demande si elle a beaucoup de lait, on en vient aux actions — je m'arrête...

Si le mari est présent, on lie la jeune couple ensemble, on leur peint le visage en noir et rouge, on leur chatouille etc.

Une autre coutume qui a lieu dans la soirée, est la suivante qui s'appelle *ngan-fang*. L'époux et l'épouse, assis sur le lit en briques, reçoivent chacun un des pains, refusés le matin par la «famille de la terre». Ils en mangent un coup. La femme qui les sert, change alors les pains des deux: celui du mari, elle le donne à l'épouse, et celui de l'épouse, elle le donne au mari. Chacun de sa part y mange un peu du côté où le mari ou l'épouse a déjà commencé à manger. Ceci est pour désigner la bonne entente qui doit régner entre l'époux et l'épouse.

La matrone verse alors du vin dans deux coupes différentes: chacun vide sa coupe. Les coupes sont de nouveau remplies: la matrone change les coupes, et l'époux boit à celle de l'épouse, l'épouse à celle de l'époux. Le contenu des deux coupes est versé ensemble, et chacun, d'abord le mari, puis l'épouse, boit à la même coupe. Ceci est pour montrer l'union de corps et de cœur qui doit exister entre la jeune couple.

F. Us et coutumes observés après le jour de mariage.

Le troisième jour après les noces, des frères ou d'autres membres de la famille de l'épouse viennent faire visite à la jeune épouse. De la part de ses parents, ils apportent des vivres (*noan-niu* envoyer des vivres à une fille trois jours après les noces).

Ce jour, le matin, si la famille habite tout près (sinon quinze jours plus tard), l'époux va saluer ses beaux-parents. Il y a dîner où tous qui ont assisté aux noces, sont invités pour venir déguster le premier manger préparé par la jeune épouse. Ce dîner est simple: de la farine, de la viande et des légumes. L'eau dont le seau était rempli lors de la célébration des noces, sert à pré-

parer la farine, et la farine est la même qui se trouvait dans le boisseau. Le bâton planté dans le boisseau, doit servir dès à maintenant à pétrir la farine. Ceux qui assistent au diner, donnent des petits cadeaux, des fleurs, du fard, des douceurs.

Le lendemain, la jeune épouse retourne chez soi pour une quinzaine de jours.

Si la jeune épouse ne retourne chez soi le troisième jour après le mariage, elle doit alors attendre la première quinzaine.

Il est d'usage que chaque année deux fois, d'abord vers le commencement du dernier mois, puis vers le 16^{ième} jour du premier mois, les jeunes femmes retournent pour quelque temps dans leur propre famille.

G. Effets du mariage.

Dans le code chinois, on trouve quelques articles concernant les effets du mariage ayant force de loi; mais à proprement parler, ce sont des coutumes reçues partout:

1° La femme entre dans la famille de son mari, elle n'a plus de relations familiales avec sa propre famille. Mais de par la piété filiale, elle doit porter le deuil d'un an lors du décès d'un de ses parents propres. L'époux peut ou non porter le deuil pour ses beaux-parents¹.

2° L'épouse doit vivre avec son mari, pas avec d'autres; il est permis au mari de répudier sa femme ou ses femmes. En pratique, ces deux cas arrivent souvent, avec le cortège de misères sans nombre. Ou bien dans le premier cas, l'épouse si elle a eu des relations avec d'autres gens, c'est le suicide: prendre de l'opium. Quand au second cas, il arrive fréquemment que le mari répudie sa femme, et s'il lui donne «libellum repudii», la femme peut se remarier, elle est libre. Mais il arrive fréquemment que le mari répudie sa femme sans lui donner le libelle: alors la femme n'est pas libre, les deux vivent séparés, et chacun doit de son côté chercher à trouver de quoi vivre. Aussi arrive-t-il que la femme s'enfuit de la maison de son mari, qu'elle ne veut plus cohabiter avec son mari, et alors, ou bien le mari tâche de faire revenir sa femme avec force, ou bien il exige de la part de l'entremetteur l'argent qu'il a dépensé pour la femme lors du mariage.

3° L'épouse n'a pas de propriété et tout ce qu'elle a reçu lors du mariage, revient à son mari.

Il est de coutume que les femmes peuvent dépenser des sapèques qu'elles ont gagnées soit en faisant des œuvres manuelles soit en élevant des poules. En pratique, si le mari est fumeur d'opium ou joueur des tripots (il y en a beaucoup), et s'il n'a rien pour vivre, la première chose à faire est de mettre les bijoux, habits et autres objets de sa femme dans le «mont de piété». Ici à Tou-tsiang, la plu-part des femmes des paysans, fumeurs d'opium, n'ont pas d'habits, et pour sortir, on prête par ici ou par là un habit.

4° Il est défendu à la femme de traiter des affaires, soit en son nom, soit au nom du mari.

¹ Voir III^e Partie: Les funérailles.

Si dans une famille, il n'y a pas de garçons mais seulement des filles, on cherche un mari pour l'une des filles: c'est prendre un gendre. Le mari renonce à son nom de famille, il prend celui de ses beaux-parents, il est considéré comme fils. Il lui est permis d'aller demeurer pour quelque temps dans sa propre famille, il peut même travailler et gagner de l'argent en faveur de ses propres parents. En pratique, de cet usage naissent beaucoup de misères dans la famille. Le gendre, soit qu'il est comme forcé de changer de nom, souvent ne s'accorde pas, soit avec ces beaux-parents soit avec sa femme. De là, des disputes, et la fin est le plus souvent qu'il s'enfuit de la maison et laisse sa femme aux soins de ses parents.

H. Quelques particularités dans les cérémonies des fiançailles et dans la célébration des noces dans la préfecture de *Tsing-ang-fou* (Kan-sou).

Le jour qui précède les noces, la famille donne un diner. On n'envoie pas des invitations, mais les amis et parents et connaissances viennent offrir des cadeaux. Alors de fait même qu'on offre des présents, on est invité au diner.

Il est de coutume que chacun donne 100—500 sapèques pour prendre part au diner; on tient compte, et on écrit la somme d'argent que chaque hôte a donnée. Ceci se fait pour que plus tard, si un des invités d'aujourd'hui donnera un diner, on sache combien de sapèques il faudra donner.

Le matin des noces, la fiancée, avant d'entrer dans le palanquin, doit faire des libations aux âmes des ancêtres.

Au moment de partir de la maison maternelle, on tire des pétards.

La fiancée, soit qu'elle est assise à cheval, soit qu'elle se trouve dans le palanquin, porte l'habit rouge, sa tête et son visage sont entièrement voilées.

Si les *song-mu-ti*, les femmes qui accompagnent la fiancée, sont également à cheval, les brides des chevaux sont tenus par les mains des femmes ou des frères. Sur le long de la route, si le cortège passe devant les demeures des amis soit de la famille du fiancé, soit de celle de la fiancée, on rend des honneurs à la fiancée. Devant la maison sont disposés des mets du vin. On invite les gens de la suite à s'arrêter et à manger et boire. On s'arrête un moment, puis le cortège s'ébranle.

A mi-chemin, le fiancé, accompagné d'une escorte, vient à la rencontre de la fiancée, de l'un et de l'autre part on il faut rendre de la politesse.

I. Particularités dans la célébration des noces chez les émigrants de la province du Seu-tch'ouan.

Le cortège étant arrivé auprès de la grande porte, tous entrent, excepté le palanquin, qu'on refuse. L'entremetteur plaide alors la cause de la fiancée. Puis, le palanquin entre, on tire des pétards.

Dans la cour est placé un tabouret sur lequel est mis une cuvette contenant des froments. Dans le froment sont piquées deux cierges et de graines d'encens. Le palanquin entré dans la cour, s'est arrêté près du tabouret. Le beau-père approche et tue à côté du palanquin un coq blanc. Le sang est sacrifié en forme de libation, la tête et le reste du coq immolé sont jetés de par derrière le palanquin.

Cette cérémonie finie, la fiancée sort du palanquin et la célébration du mariage a-lieu. Le second jour après les noces, tous ceux qui ont assisté aux noces, sont invités au déjeuner. Si alors (ce qui n'arrive pas toujours) la jeune épouse vient se montrer aux invités, tous doivent donner 100 sapèques. Si elle n'apparaît pas, on en est quitte, on ne donne pas d'argent. Si l'épouse accompagnée d'une femme, l'époux accompagné du maître de cérémonie, viennent avant le déjeuner saluer les hôtes, on tire des pétards. Puis la jeune couple s'installe sous une tente garnie de banderolles rouges et là, tête à tête, ils prennent le déjeuner.

³ Pendant quatre et cinq ans, elle m'a veillé.

8° *Pou-leao-you, che kiou-che tch'oen.*

Sans le savoir (inaperçu), ayant neuf à dix printemps (ans).

9° *Kiao niu mao-long, you ts'e fong.*

Elle apprend à la fille¹ à peindre des dragons, à piquer des phénix².

10° *Kin tch'oen iou che che-eul nien.*

Ce printemps-ci, j'aurai alors douze ans.

11° *T'ie-ma i-tch'ou tchoang chang-i:*

Père et mère ensemble sur le lit ont délibéré:

12° *«Yao siun kia sin tao ment'ing.»*

«Il faut chercher un gendre pour la jeune fille.»

13° *Tsing-tch'en i-k'i tsao t'ang tso,*

De bon matin à peine levés, assis dans le salon,

14° *Hi-kiao tchan ts'ien kiao ki-tja,*

L'oiseau chanteur à peine ayant fait entendre sa voix,

15° *Tang-men kou-wa tiao i-cheng,*

Devant la porte le chien ayant aboïé un coup,

16° *K'ing-kin k'o-sao wen ho-jen?*

Empresses les pères et la belle sœur demandent: «Qui est là?»

17° *«Yuan-men lai-leao t'an-mei-jen.»*

«A la première porte est arrivé de parlant d'affaires l'homme³.»

18° *«Ts'ing tsai ts'ao-t'ang, mang tso ts'inn!»*

«Qu'on le veuille dans le salon vite faire entrer!»

19° *«Ni kin-lai kia ho che-ts'ing?»*

(Le père dit:) «Toi à présent venu, pour quelle affaire?»

20° *«Wo-lai pou wei pien kien-che,*

(Entremetteur:) «Je suis venu pas pour d'autre chose,

21° *Tchoan-wei siao-niu chouo mei-jen.»*

Seulement pour la petite fille, parler comme entremetteur.»

22° *«Ki-jan ni, kin-lai t'an-mei,*

(Le père:) «Quoique tu aujourd'hui viens parler (comme entremetteur),

23° *P'ouo-kia⁴ ki-tang che-ho-jen?»*

La famille du garçon à présent, ce sont quelle espèce de gens?»

24° *«T'i-k'i p'ouo-kia ming fei-ts'ien.*

(L'entremetteur:) «Je mentionne seulement, la famille a un renom, des richesses.

25° *le-che t'a-hiang iou ts'ien jen!»*

Aussi est-ce que les voisins disent: Que ce sont à avoir des sapèques des gens!»

26° *I-k'oa nieou-yang kiu tch'eng-choang.*

Il vante les bœufs, les moutons, tous en paires.

¹ C'est-à-dire à moi.

² A faire des travaux à l'aiguille.

³ = L'entremetteur.

⁴ *P'ouo-kia* famille de la mère du mari (les parents propres du mari), *niang-kia* famille de la femme (les parents propres de la femme).

27° *Kiao-iu fei-t'ien tou na leang.*

Ayant beaucoup de terres, de toute la famille a à donner des impôts.

28° *Siao-eul ts'ong-ming iou ling-t'iao.*

Du petit garçon, l'esprit est ingénieux¹.

29° *T'a men ting jan tan koei-siang.*

Son année destinée arrivée, il deviendra un heureux.

30° *Mei-jen kien-kien k'oa ta hoa.*

L'entremetteur toutes choses vante à grands mots².

31° *Ma-ma tchou ting siu iu t'a.*

Ma mère, ayant pris la décision, donne la parole à lui.

32° *Mei-jen kao-seu hoei-lai tchoan.*

L'entremetteur pour annoncer (cette nouvelle) retourne dans la famille du garçon.

33° *P'ouo-kia ting-che, hi-hoan-hoan.*

La famille du garçon ayant fixé l'affaire, est dans la joie.

Les *pa-tze* sont écrits, le destin des deux est faste :

34° *Ta-fa jen-kia chang-kai mai:*

Envoyer (on envoie) des gens sur la rue acheter :

35° *Hien mai lou-hong ho ts'ai toan,*

D'abord acheter vert rouge noir du satin,

36° *You mai yen-fong seu-ou ts'ien,*

Aussi acheter du fard en poudre pour quatre ou cinq sapèques,

37° *You mai seu-sien eul-che-kia,*

Aussi acheter des fils de soie vingt bombines,

38° *You mai t'eu-cheng kiou che kenn,*

Aussi acheter des ficelles³ neuf ou dix pièces,

39° *You koan chao-tsieou tcheng eul ts'oan.*

Aussi acheter du vin juste deux cruches.

40° *Ko-che li-ou pou tsi-ts'uan.*

En fait de présents, on achète au complet.

41° *Ts'ai-te ts'ai-li eul-che-seu.*

La valeur de tout monte à 24 taels.

42° *Teng-heou ki-jou k'i-che tch'en,*

Il ne reste plus qu'à attendre le jour et l'heure fauste,

43° *Seu tao ki-jou pa k'o-ts'ing.*

Attendre le jour choisi pour inviter des hôtes.

44° *Ts'ing-lai ts'in-pen che chou-jen.*

On a invité des parents, des amis, une foule de gens.

45° *Tch'eng-chang ta-ma, k'i hao lu.*

Ils viennent assis sur des grandes chevaux, sur de belles ânesses.

46° *Ko-ko hiao-hi p'ou-kia-li.*

Mes frères rient de plaisir de la famille du garçon des cadeaux.

¹ Il a un esprit ingénieux.

² = hautement.

³ Pour la tresse.

Fiançailles.

Mes parents sont fort occupés à préparer le dîner:

- 47° *Wei-tsieou, tcheng-jou nao-hong-hong.*
A chauffer du vin, au bain mari préparer de la viande, un tumulte confus.
- 48° *T'ang-ts'ien koa-ki hien-ling-tchou,*
Dans le salon en avant, est suspendue la tablette des ancêtres,
- 49° *Tcho-chang la-tchou pe-tsi-tchenn,*
Sur la table des candelabres arrangés en ordre ¹,
- 50° *Kong-kong t'ang-ts'ien hing ta li.*
Le beau-père en avant dans le salon exécute le grand rite.
- 51° *Ko-yang li-ou pei-te-tsi.*
De toute espèce les présents sont étalés sur la table.
- 52° *I-kia hoan-lo tso-ien-si.*
Toute la famille en joie s'assoie au festin.
- 53° *Tchou Tch'e-tze kou loan choang-sing.*
Les héros Tchou et Tch'e étaient comme des frères ².
- 54° *Ts'ing Koei eul king che i kia.*
Ts'ing et Koei, les deux empereurs, étaient comme une famille.
- 55° *Ien-si wan tch'oan hoei siang.*
Le festin fini, tous retournent chez soi contents.
- 56° *Yao ts'e leang-ken ts'iu eul si.*
On n'attend que le jour faste pour chercher la fiancée.
- 57° *Tze-toan, koen-tchou tsie pou tsi.*
Tout est fini, on ne parle plus de rien.
- 58° *Tsai t'an niang-kia mong leao t'a.*
Mais on vante la famille de la fiancée, qu'elle soit pressée elle.
- 59° *Kiao ts'ing ts'in hô sao-sao,*
On a invité des parentes des belles-sœurs,
- 60° *Mang-iu siao-niu tso tchoang-lan:*
Vite pour la petite fille faire le trousseau:
- 61° *Chang-chen fong tien-ping ts'ou-ngao,*
Pour le haut du corps coudre un habit longue d'étoffe fine,
- 62° *Hia-chen iou fong hou-ts'ou kiun,*
Pour le bas du corps aussi coudre de couleur au coriandre un jupon,
- 63° *Kio-hia siao-wa tso-te kin.*
Pour aux pieds (faire), des petits bas tres serrés.
- 64° *Ko-yang kia-tchoang fang tsi tcheng.*
De toute espèce des habits sont préparés bien.

¹ On allume les cierges au moment où le beau-père viendra saluer les tablettes.

² La fille fait une comparaison: Comme dans l'antiquité, un certain Tchou et un certain Tch'e s'invitaient mutuellement au dîner et ne faisaient qu'une famille, de même les deux familles (*p'ouo-kia* et *niang-kia*) ne forment qu'une famille.

- 65° *Tchoang teng hao-jeu hao-che tch'en.*
Il faut attendre le jour et l'heure fastes.
- 66° *Siao-niu tsai-kia ngon-tze chang.*
Moi petite fille à la maison, mon repos est blessé.
- 67° *Nan houo jen-tze, nan che tch'en.*
Dans l'angoisse je passe les jours, dans l'anxiété je passe les heures.
- 68° *Pei-ti wo pa mei-jen ma.*
En cachette, je maudis l'entremetteur.
- 69° *Wo ma mien-ts'ien k'oa ta hoa.*
Car de ma mère en présence, il a vanté a grands mots¹.
- Qui sait si la *p'ouo kia* est une famille honnête:
- 70° *Mei-jen lai-kia k'oa-ta ts'oei.*
L'entremetteur venu à la maison a parlé en tapageur.
- 71° *Siao-niu chang-tang tsen houo jeu?*
Moi, petite fille, tombée dans le panneau, comment pourrais-je passer les jours?
- 72° *Mei-jen tch'ong yen, i tch'ang ts'oei,*
L'entremetteur à bouche gracieuse,
- 73° *Tao-tch'ou ho-ti, ts'oei-hiong fong.*
Partout ayant bu, de son ivresse l'odeur suffocante se répand.
- 74° *Mei-jen che-ko wo-lao-wa:*
L'entremetteur c'est d'un aigle un petit:
- 75° *T'a tsai jen cheou pa jou tchoa.*
Lui dans les mains des gens il s'empare de la viande.
- 76° *Ts'ing-ché li-ts'oei t'e ma tche.*
Sa langue frivole, sa bouche aiguillée sert iniquement à bien manger.
- 77° *T'a hiang p'ouo-kia sie li-touo.*
Il pense de la part de la *p'ouo kia* être remercié de beaucoup de cadeaux.
- 78° *Tse yen ts'ien iu, pa mei ma.*
De mille mots et paroles je pourrais maudire l'entremetteur.
- 79° *Tche yuan ho-je leao ts'ai kia!*
J'ai lui fait cette injustice, comment peindre ses talents!
- 80° *Tse toan hien hoa, tsie pou tsi.*
Cette courte causerie, je n'en parle plus.
- 81° *Iou chouo p'ouo-kia ts'iu ts'iu niu.*
On dit que la famille du fiancé va venir chercher la fille.
- 82° *Ts'ing-lai ts'in-p'en hao-yn song.*
Les invités, les parents et amis, pour bien reconduire la fiancée, sont arrivés.
- 83° *Hoan lai hoa-t'iao che i t'ing.*
Aussi est arrivé le palanquin en couleurs.
- 84° *I-p'ien hong-tchan pa t'iao kai.*
Un tapis rouge couvre le palanquin.
- 85° *Kou-io tch'oei-cheou lie-ti toan.*
Des tambours, des cymbales se sont mis en ordre.

¹ La *p'ouo kia*.

- 86° *Tch'ao-tch-ao nao-nao niang-kia men.*
Un tapage, un tumulte est à la porte de la famille de la fiancée.
- 87° *Siao-niu niang-kia fang k'ou-cheng.*
Moi, petite fille (chez mes parents), dans ma famille je pleure un coup.
- 88° *Kiao-cheng ko-ko lai pao tiao.*
Est appelé mon frère aîné pour venir me porter dans le palanquin.
- 89° *Siao-mei tsi-k'o yao li-men.*
La petite sœur cadette à l'instant va quitter la porte.
- 90° *I-cheou tchao tao lai kiao men,*
D'une main arrivée et tenant du palanquin la porte,
- 91° *Niang sao-kia tchong fang k'ou cheng.*
Ma mère, mes sœurs (belles-sœurs), toutes pleurent.
- 92° *Tsai pa siao-niu song tch'ou-men.*
Alors la petite fille va être conduit (pour) sortir de la porte.
- 93° *Kou-io hiuen t'ien, tchen-hao k'an.*
La musique résonne en l'air, vraiment beau à voir¹.
- 94° *I-lieou lai-tao p'ouo-kia-men.*
A la fil le cortège est arrivé de la famille du mari à la porte.
- 95° *Ts'in-leao tong-fang tso sin-je.*
La fiancée est entrée dans la chambre de l'est pour être bru.
- 96° *Mang-leao pei-tsin i fou-jen.*
Vite lui donner pour lui servir une femme.
- 97° *T'euo-chang sou-ti long-pei wei.*
De la tête la chevelure est dressée en forme de queue du dragon.
- 98° *Leang-ping iou tch'a-eul to-hoa.*
Sur les deux tempes sont piquées (dans les cheveux) des fleurs.
- 99° *Chang-chen tch'oan siou niao ts'ien hoa.*
En haut du corps est mis un habit long brodé.
- 100° *Hia-chen iou tch'oan hou-ts'ong kiun.*
En bas du corps aussi est mis de soie fine un jupon.
- 101° *K'iong-pien kin-lien eul-ts'oan-pan.*
Au-dessous des bords du jupon (on voit) les lis d'or² de deux pouces et demi.
- 102° *Hao seu sien-tze, hia leao fan.*
Elle est comme une fée tombée du ciel, et pourtant c'est une mortelle.
- 103° *Ko-yang i-ou tch'oan-ti hao.*
Toutes sortes d'objets et vêtements qu'elle porte sont bien mis.
- 104° *Tang-yuan tcho-li pei-tsi cheng.*
Dans la cour sur la table, se trouve étalé le trousseau.
- 105° *Pe-k'o eul pien siao hoen-hoen.*
Les hôtes en deux rangées rient en éclat.

¹ = entendre.² Petits pieds.

106° *I-pou tchan-tze seu tche k'oan.*

Un tapis de quatre mètres large est mis sur le sol.

107° *Fou-fou eul-jen li-tchong yang.*

Mari et épouse les deux se trouvent au milieu.

108° *I, pai t'ien-ti wan-ou ngen.*

D'abord, ils adorent le Ciel et la Terre pour tous les bienfaits reçus.

109° *Eul, pai fou-mou tai ta ngen.*

En suite, ils adorent le père et la mère pour les remercier des grands biens.

110° *San-pai t'ie-ma sien-ling ngen.*

Troisièmement, ils adorent des parents (de l'épouse) les tablettes pour les remercier.

111° *Seu, pai ts'in-p'en chouo to-ngen.*

Quatrièmement, ils adorent parents et amis en les remerciant beaucoup.

B. Fragments des chansonnettes chantées sur un tou pleurant par la fiancée et par le peuple pendant les soirées des jours de la nouvelle année.

La fille est promise en mariage, elle a peur d'être donnée à une famille pauvre:

1° *Iche-chou kan, na i-chou hoang?*

De ces arbres-ci les oranges, de quelle arbre les fruits sont-ils mûrs?

2° *Na-chou kan lieou t'ie-ma tch'ang.*

De cet arbre là les oranges, (il faut les) garder pour mes parents faire guster.

3° *T'ie-ma na-kan, pou hoei tch'ang.*

Mes parents prenant les oranges, ne savent pas les goûter.

4° *Na-tcho siao-niu pou hoei fang.*

(Prenant) la petite fille, (elles) ne savent pas la protéger.

5° *Leou fang, wa-ou ni pou fang.*

A étages des maisons, à tuiles des maisons vous ne faites pas attention.

6° *Mao-ts'ao fang-eul, ni k'an chang.*

Couvertes de jonc à des maisons, vous les estimez (regardez).

7° *Ts'ien-t'leou ta pa seu mao-ts'ao.*

Devant (le toit) est couvert sec du jonc.

8° *Heou-t'leou ta pa long koa t'eng.*

De derrière (le toit) couvert d'un melon des ratins.

9° *I-fong ts'oei tao kiou-t'ien yun.*

De vent un coup, (la chaumière) s'en vole jusqu'aux nuages du neuvième ciel.

10° *Tiao ni siao-niu tsen-houo jen?*

Faites-vous la petite fille comment là vivre?

11° *T'ong-p'en ta-choei, leou yeou-yeou.*

Dans une en cuivre cuvette, puiser de l'eau, l'eau s'échappe.

12° *Wo-ma pa wo iu-li k'iu.*

Ma mère me fera aller dans le prison.

13° *Che-t'leou k'ai-hoa wo hoei-lai.*

(Aussi quand) les pierres porteront des fleurs, j'en reviendrai.

- 14° *Ho-ye tchang-ta, wo hoei-lai.*
(Quand) des nénuphars les feuilles grandes, je reviendrai.
- 15° *Tche-p'i ho-ye pao cha-t'ang.*
Ces nénuphars portent du sucre en poudre.
- 16° *Ts'ao-k'i tche-ti k'ou-ts'ing-fan.*
Le matin, il faudra manger amèrement le déjeuner.
- 17° *Chang-ou tche-ti k'ou ts'ai-ken.*
A midi, il faudra manger du laitron les racines¹.
- 18° *Ho-leao, tche-ti k'ou ts'ai ye.*
Le soir, il faudra manger du laitron les feuilles.
- 19° *Tiao ni siao-niu tsen-houo jen?*
Faites-vous votre petite comment vivre?

Explication: La petite fille promise suppose qu'elle est donnée à une famille pauvre. Elle fait une comparaison et dit: Comme mes parents ne font pas attention quels oranges sont bon à manger ou non, de même ils ne font pas attention aux maisons, si elles ont des étages ou non, ni ces maison sont couvertes de tuile ou du jonc (l'état des maisons indique la condition des gens riches ou pauvres). Alors elle continue à décrire la condition d'une famille pauvre.

La fille maudit l'entremetteur:

- 1° *Tchou-ye ts'ing, liou-ye hoang.*
Du jonc les feuilles (sont) vertes, du saule les feuilles (sont) jaunes.
- 2° *Tche pa liou-ye, chao t'ien-k'ang.*
Ces du saule les feuilles chauffent le lit en briques.
- 3° *Tchou-ye ts'ing, lieou ye ts'ing.*
Du jonc les feuilles sont vertes, du saul les feuilles sont vertes.
- 4° *Tche-pa lieou-ye sao-hoa-t'ing.*
Prenez du saul les feuilles pour balayer le salon des étrangers.
- 5° *Tsai hoei ta-sao ngan mei-k'o.*
De nouveau balayer et arranger (le salon) pour l'entremetteur.
- 6° *Tang-men kou-eul t'iao i-cheng.*
A la grande porte le chien a aboyé un coup.
- 7° *Wo-wen: «Sao-sao na ko lai?»*
Je demande: «Belle sœur, qui est venu?»
- 8° *Sao-sao ta ing: «Che mei-k'o.»*
La belle sœur répond: «C'est l'entremetteur (hôte).»
- 9° *Nao ts'oei-mei-jen, pa mei t'an!*
(Qui fait du) tapage² avec la bouche, entremetteur, discute bien l'affaire!
- 10° *Mei-jen tao-ou ts'oei, k'oa-k'oa.*
Entremetteur arrivé à la maison, de la bouche il blague.
- 11° *I-k'oa: «P'ouo-kia tze ti-hao³.»*
Il blague: «De la famille du (mari) garçon les fils sont bien.»

¹ Plante à goût amer.

² La fille commence à maudire.

³ *Tze-ti* garçons, terme du langage élevé.

- 12° *Eul k'oa: «Niang-kia tze-mei chao.»*
Il blague: «De la famille de la fille les sœurs (cadettes et aînées) ne sont pas nombreuses.»
- 13° *You k'oa: «P'ouo-kia iou ta ts'ien.»*
Encore il blague: «La p'ouo-kia ayant beaucoup de sapèques.»
- 14° *You k'oa: «Niang-kia iou p'e-lien.»*
Encore il blague: «La niang-kia ayant de meubles (des armoires).»
- 15° *Ko-ko ts'in-k'iu ma mei-jen.*
Mes frères en entrant et sortant maudissent l'entremetteur.
- 16° *Ma-ti mei-jen, mei-sin tch'ao.*
Ayant maudit l'entremetteur, de l'entremetteur le cœur est de mauvaise humeur.
- 17° *Pie-jen ma mei-jen san pei kiu.*
Les autres maudissent l'entremetteur de trois cent mots.
- 18° *Wo ma mei-jen tan-tan t'i.*
Moi en maudissant l'entremetteur, je dirai peu.
- 19° *Pe-che mei-jen, pe-che koei!*
Merle d'un entremetteur, bâtard!
- 20° *Pou-tso mei-jen, hoen tsieou houo.*
Pas faisant l'entremetteur, tu es troublé du vin bu.
- 21° *Tso-ti mei-jen, hong kiu-hoa.*
En faisant l'entremetteur, tu trompes en paroles.
- 22° *P'in-kia ts'ing-ni tch'e-leao fan.*
Une pauvre famille à invité toi au diner.
- 23° *Pa wo niang-niu k'an te tan.*
Moi de la mère la fille, tu l'as méprisée.
- 24° *Mei-jen, che-ko tchou-lao-t'ou.*
Entremetteur, tu es une de cochon vieille tête.
- 25° *Tseou-tcho ts'ao-men, hia pao-chou.*
Etant allé jusqu'à la grande porte, tu as donné enveloppée la lettre¹.
- 26° *Mei-jen che-ko yeou ts'oei-kou².*
Entremetteur, tu es, ayant de la graisse à la bouche, un chien.
- 27° *Tche-t'eu tche-ti, na-t'eu tseou.*
Ici ayant mangé, ailleurs il s'en va (pour manger).
- 28° *Pai-k'o kouo-lou hien yeou-yeou.*
(Que) les hôtes en (faisant) route (étant ivres) tombent, j'en suis triste.
- 29° *Mei-jen kouo-lou hien toan-t'iao!*
(Que) l'entremetteur en route (ivre) tombe positivement du pont!

¹ Le billet d'échange.² L'entremetteur est comme les chiens qui sont affriandés à lécher l'huile et la graisse autour et dans les lampes. Le proverbe dit:*Kou-tsiang teng-tchan,**sin tsai yeou chang.*

Le chien se tient tout près où est déposé la lampe, son cœur s'est fixé sur l'huile.

Sens: Le chien ne pense pas à d'autres choses qu'à lécher l'huile de la lampe. Ce proverbe se dit de quelqu'un qui voudrait un bon diner, mais n'ayant pas l'occasion, son cœur y est fixé.

- 30° *Li-iu tch'an-tchou yao tche ni,*
Pour que les carpes prennent et mangent toi,
- 31° *T'ien-chang lao-wa yao tchoa ni.*
Et que du ciel les corbeaux s'emparent de toi.
- 32° *P'ouo-kia sie-ni tchou-lao-t'euo:*
La p'ouo-kia remerciant toi de porc d'une tête:
- 33° *Mei-jen tche-leao, cheng tch'oang wo!*
Que l'entremetteur en ayant mangé, en attrappe des ulcères!
- 34° *Yao ni mei-jen pao-ti-yuen.*
Il faut toi, entremetteur, protéger (moi) bien.
- 35° *Pao wo san nien pou t'iao choei!*
Protégez-moi trois ans pas porter de l'eau!
- 36° *Pao wo san nien pou pei tch'ai!*
Protégez-moi trois ans pas porter du combustible!
- 37° *Pao wo i cheng hiang p'ing-ngon!*
Protégez-moi toute ma vie de jouir du repos (bonheur)!

Cinq jours avant la célébration des noces la fiancée pleure:

- 1° *Sin ta tsien-tze nan k'ai k'ou:*
Nouvellement frappés des ciseaux (sont) difficile à ouvrir:
- 2° *Siao-niu, kin ts'ao nan k'ai cheng.*
Moi, petite fille, ce matin difficile à ouvrir ma voix.
- 3° *Koei-eul koei-niu mang k'ai cheng.*
Pour les fils les filles chéries, la mère ouvre la voix¹.
- 4° *Kin-ki k'ai-cheng i ta kiun.*
Les faisans dorés ouvrent la voix par bandes.
- 5° *Siao-niu, k'ai-cheng i-ko jen.*
Moi, petite fille, j'ouvre la voix moi seul.
- 6° *Kin-ki k'ai-cheng, ts'oei t'ien ming.*
Les faisans dorés ouvrant la voix, poussent le ciel au clair².
- 7° *Siao-niu, k'ai cheng, k'ing-kin jen.*
Moi, petite fille, ouvrant la voix, je trouble les voisins.
- 8° *K'ing-kin, wo-mang hao chang sin.*
En faisant d'alarme, ma mère a bien blessé le cœur.
- 9° *K'ing-kin, wo ye fa sin t'iao.*
En faisant du tapage, mon père a du cœur des palpitations.
- 10° *K'ing-kin, sao-sao ts'in ts'ao fang.*
En faisant du tapage, la belle sœur entre dans la cuisine³.
- 11° *K'ing-kin, ko-ko kan tch'ao tchang.*
A cause de l'alarme, mon frère s'en va dans le tumulte près de l'estrade⁴.
- 12° *Chang-tch'ang, iou ko tch'e hoa pou.*
En haut (d'un côté) de l'estrade, il y a un de fleurs boutique.

¹ Elle les apprend à chanter, moi je n'ai personne.

² Il commence à faire clair.

³ Me préparer à manger.

⁴ Où l'on chante les comédies.

- 13° *Hia tch'ang, iou-ko ts'oei hoa kai.*
En bas (à l'autre côté) de l'estrade, il y a (ou on achète) des fleurs en plumes de martin une rue.
- 14° *Chang mai lin-lo, hia mai cha.*
En haut achetez du gaze, en bas achetez du crêpe.
- 15° *Che na ts'oei-hoa mai i toei.*
De ces du martin pêcheur-de fleurs achetez une pair.
- 16° *Che na ts'ao-hoa, pou yao t'a.*
De ces en paille de fleurs, pas je ne veux les.
- 17° *T'eu-chang ts'oei-lai, mai i p'i.*
Pour la tête-sur une couronne, achetez une.
- 18° *Cheou-chang kiai-tche, mai sen-ken.*
Pour les doigts-à des bagues, achetez en quatre pièces.
- 19° *Cheou-chang kin-k'uan, mai i choang.*
Aux bras-pour en or des bracelets, achetez une pair.
- 20° *Mang-mang lou-lou tch'oan hoei siang.*
Vite, vite, je suis pressée de les mettre pour partir.

La famille du fiancé envoie le palanquin pour chercher la fiancée :

- 1° *Wo ye tang-men tsai ngeou lien.*
De mon père près de la porte, se trouve un nénuphar.
- 2° *Fong-ts'oei, ngeou-ye hiang houo-houo.*
Le vent-soufflant, du nénuphar les feuilles répandent une odeur odorante.
- 3° *Che-tze kai-chang kouo i pao.*
Du carrefour la rue sur, (est) passé un cortège.
- 4° *Wang-t'ien fang-p'ao ko chan in.*
Le 15^{ème} de la lune tirant des pétards, j'en ai entendu dans les montagnes l'écho.
- 5° *Kin t'ien fang-p'ao yn ts'ao-men.*
Aujourd'hui, on a tiré des pétards près de la grande porte.
- 6° *Wang-t'ien hoa-kiao pie-kia ts'in.*
Hier, un peint palanquin pour une autre famille aller prendre une fiancée.
- 7° *Kin-t'ien, hoa-kiao tao-kia-t'ing.*
Aujourd'hui, le palanquin est arrivé près du salon.
- 8° *Ta-fou-jen kia lai kiao-li,*
De grands richards sont venus apporter des présents,
- 9° *I-t'an tsieou lai, i t'an mi,*
Une jarre du vin, un picul de riz mondé,
- 10° *Siao fou-jen kia ou li lai.*
Tandisque les gens du peuple (pauvres) sont venus sans des présents.
- 11° *Pan kin seu-leang kiao ki ni.*
Un demi livre, quatre onces ils ont donné à vous.
- 12° *Koa tsai t'ang-ts'ien, pe-k'o siao.*
En déposant dans le salon, les hôtes en rient.
- 13° *Koa tsai kai-ien, tou kou tiao.*
En les mettant dans le véranda, les chiens se disputent à les manger¹.

¹ Il n'y a pas assez.

- 14° *Ta fou-jen kia lai kiao li,*
De richards sont venus apporter des cadeaux,
- 15° *Si-fou-i, si-fou kiun-tze,*
De soie un élégant habit, de soie un élégant jupon,
- 16° *Pou tch'ang, pou toan, tchen k'o chen.*
Pas (trop) longue, pas (trop) court, juste fait pour le corps.
- 17° *Siao-fou jen kia ou li lai,*
De gens pauvres sont venus sans cadeaux,
- 18° *T'sou pou i, ts'ou pou kiun-tze,*
Grossière de toile un habit, grossière de toile un jupon,
- 19° *Tch'ang-san ts'oen, toan ou fen¹.*
Trop long de trois pouces, trop court de cinq centimètres.
- 20° *Siao niu tch'oan-k'i pou ho chen.*
Moi, petite fille, les mettant, pas fait pour le corps.
- 21° *Kiao men ta fou tiao ni ts'in.*
Le palanquin les riches qu'on les fasse entrer.
- 22° *Hoan you cheng ts'ing k'ou ts'ai ken.*
Encore il y a à manger d'une plante amère la racine.
- 23° *Hoan yao wo ye fang koan sin.*
Encore faut-il de mon père tranquilliser le cœur.

La fiancée est habillée:

- 1° *Kio hia tch'oan-chang liu lo hai.*
Aux pieds sont mis de soie des souliers.
- 2° *Yao tchong tch'oan-ti cha-lo kiun.*
Des reins-autour est lié en satin brodé le jupon.
- 3° *Chen-chang tch'oan-ti fou-ts'ong-chan.*
Au corps en haut est mis de soie en fleurs l'habit.
- 4° *T'eu-chang tai-ti long fou ts'ai.*
La tête-sur est mise la couronne étincelante (de pierre).
- 5° *Sou-chou ien-wei eul-ts'oen pan,*
La chevelure dressée en forme de queue d'hirondelle de deux pouces et demi,
- 6° *Ts'ien-t'eu sou-sou iu-la-ts'oei,*
Sur les tempes la coiffure à la forme des nageoires du carpe,
- 7° *Leang-pien sou-sou ou yun kai,*
Les deux tempes fardés en couleurs de l'arc en ciel,
- 8° *Tsie-tsie mei-mei pa wo t'ouo.*
Sœurs aînées et cadettes me retiennent.
- 9° *Cheou pa men-choan yuan iou yuan².*
Des mains prenant les barres (du palanquin) en circulant autour.

¹ Souvent on loue des habits dans le mont de piété, ou bien on les prête.

² L'expression *yuan iou yuan* indique le mouvement pas sûr des femmes à petits pieds.

10° *Tsie eul heou wo choa sin nien.*

Ma sœur aînée veut me retenir à m'amuser la nouvelle année.

11° *Cheou pa men-choan,*

kien you kien.

Des mains prenant de la porte du palanquin les barres, pour me soutenir.

La fiancée fait la description du palanquin et y entre:

1° *I kiu kia tao lai kiao men,*

Arrivée, soutenue par une matrone, près de la porte du palanquin,

2° *Yao siang tang niu wou pou neng.*

Il faut penser moi fille absolument pas (avoir) des talents.

3° *You chouo p'ouo-kia iou ming jen.*

On dit que la *p'ouo-kia*¹ sont des gens de renom.

4° *You ou kin kiao, yn kiao-men.*

Aussi si pas d'or est le palanquin, il est d'argent.

5° *You you teng-long tiaou seu-kio.*

Aussi il y a des lanternes sur les quatre coins.

6° *You you pouo-li wan ts'e k'an.*

Aussi il y a des vitres pour partout les sites à regarder.

7° *You-you hong-tch'eu kouo kiao kan.*

Aussi de la rouge soie enveloppées du palanquin les barres.

8° *You you jou-tze lai pa kiao.*

Aussi il y a un tapis est venu le palanquin.

9° *T'ai-kiao, ko-ko, t'ai kiao ko.*

Porteurs du palanquin, mes frères, bis.

10° *T'ai ts'ing-mei-tze, man-man tseou.*

Portez votre alliée sœur, doucement avancez.

11° *Chang-p'ouo tchai-kio hoang kin t'ou.*

En montant, vos pieds toucheront de jaune or le sol².

12° *Hia p'ouo tchan-kio, lieou-chou t'ong.*

En descendant, vos pieds marchent entre les saûles.

13° *Chang-p'ouo tchoa-tao ts'ong pouo-mao.*

En montant, je prends de la nuque vos crinières³.

14° *Hia-p'ouo pa ni tang ma k'i.*

En descendant, je vous prends comme assise sur un cheval.

La fiancée tarde à partir:

1° *Hou pou k'ai cheng, lieou siao niu.*

Je ne sais pas ouvrir la voix, délaissée (moi) petite fille.

2° *Mo you ki-ko che-heou.*

Pas il y a encore quelques moments.

¹ Famille du fiancé.

² Des fleurs et de la verdure.

³ *Ma-ts'ong* crinières du cheval. Il arrive que les porteurs ne marchent pas d'un pas égal, alors celui qui se trouve dans le palanquin est balancé, et en ressent quelque chose, comme le mal de mer.

- 3° *Tsai wo t'ie-ma siou-fang ts'ao.*
Alors j'étais de mes parents dans la chambre privée.
- 4° *Han you ki-ko che-heou.*
Encore il y a dans quelques moments.
- 5° *Tsai wo t'ie-ma chen pien hoan.*
Alors de mes parents les corps seront changés.
- 6° *Koei-ki-jeu-tze, hia kouo-leao.*
De jeune fille les heureux jours sont passés.
- 7° *Hia-t'ien jeu-tze, long lai leao.*
D'été les jours, seront arrivés (seront proches les mauvais jours).
- 8° *Mo-yao ts'oei lai, mo yao mang.*
Pas il faut se presser, pas il faut se hâter (de partir).
- 9° *Yao teng ou-che, tsai li mang.*
Attendez l'heure du midi, alors je quitterai ma mère.
- 10° *Teng tao tcho-tze, kien lieou yang.*
Attendez jusqu'à la table voit de derrière le soleil¹.
- 11° *Mo yao ts'oei lai, mo yao mang.*
Pas il faut se presser, pas il faut se hâter.
- 12° *Yao teng tong fang, tch'ou t'ai-yang.*
Attendez jusqu'à ce que aux maisons de l'est est sorti le soleil.
- 13° *Yao teng tong-fang, ou yun hien.*
Attendez jusqu'à ce que dans les régions de l'est les noirs nuages apparaissent (le soir).

La fiancée donne le salut à ses parents, adore le ciel et la terre, le palanquin étant arrivé dans la cour de la maison du fiancé:

- 1° *Tchong ts'in pe-k'o tchou leang-pien.*
Tous les parents, les hôtes se tiennent debout en deux rangées.
- 2° *Siao-niu i-jen tchan tchong yang.*
Petite fille moi seule je me trouve dans le milieu.
- 3° *I, pai t'ie-ma tai-to wo.*
1° Je salue mes parents (propres) m'ayant traité à devenir grandelette.
- 4° *Eul, pai t'ie-ma sie ning ngen.*
2° Je salue mes parents pour les remercier des bienfaits reçus.
- 5° *I-pou tchan-tze eul mien hoa.*
Un feutre et de surface en couleurs est déposé sur le sol.
- 6° *Koei-hia san-pou, pai t'ien-ti.*
Agenouillée trois pas en arrière j'adore le ciel et la terre.

C. Chanson des mendiants.

Il est de coutume que là où se célèbrent des noces, des mendiants par bandes se rendent pour féliciter; il faut les traiter avec la politesse exigée, on leur donne à diner, ils chantent, pour recréer les hôtes, des chansons. Le fiancé doit même leur donner la prostration pour les remercier d'avoir pris part aux noces:

¹ En été, on dine à l'extérieur, au moment où la table se trouve dans l'ombre.

- 1° *Tch'ou koan che, chou-men chang*¹.
Cuisinir, soigne bien pour le diner.
- 2° *Sien cha tchou, heou cha yang*.
D'abord tuez le cochon, puis tuez le mouton.
- 3° *Fei-jou la, lai tchen tsja*.
De la grasse viande apportez-la pour la cuir au bain-marie.
- 4° *Sou-jou la, lai ts'oan-t'ang*.
La viande maigre apportez-la, pour en faire de la soupe aigre.
- 5° *Pao-pao p'iao, pao-pao p'iao*.
Hachez en petits morceaux la viande grasse (bis).
- 6° *P'iao yong kouo, fan fou t'iao*.
Un gras mouton préparez, ajoutez-y du poivre.
- 7° *Fan-fou t'iao, tch'eou-hiang leao*².
Ayant y ajouté du poivre, l'odeur mauvais deviendra odorant².
- 8° *To-fang-kiang, chao fang ien*.
Plus ajoutez-y de gingembre, peu ajoutez-y de sel.
- 9° *Pe-k'o tche, mei-wei t'ien*.
Les hôtes en mangeant, le goût en est exquis et doux.

(A suivre.)



¹ Cuisinir se dit aussi *tsao ie*. *Tsao ie* est le génie protecteur du foyer, donc n'importe quel cuisinier est un génie du foyer.

² La viande de mouton a une odeur désagréable et puante. Pour en faire disparaître cette odeur, voici la recette: il faut lier la viande entre deux briques et la pendre pendant deux jours dans une chambre aérée, puis la préparer avec des épicerie.

Les anciens esclaves à Zanzibar.

Par le P. J. BLAIS, C. S. Sp., Kombe B. East Africa.

Parmi les personnes qui s'intéressent aux questions africaines, et en particulier à la question de l'esclavage, nulle n'ignore les noms de Bagamoyo et de Zanzibar. Bagamoyo, ce port arabe de l'Océan Indien, bien déchu de nos jours, où naguère s'entassaient par milliers les esclaves, fruits des expéditions dans l'intérieur des trafiquants arabes et de leurs dévoués auxiliaires, les Waswahili. Dévorés par la faim, minés par la fièvre, accablés de coups, les malheureux attendaient dans cette ville que leurs maîtres veuillent bien décider de leur sort. Beaucoup ne pouvaient résister à de telles souffrances et finissaient là leur triste existence¹, quelques-uns étaient vendus sur place, et la plupart, embarqués sur des boutres², étaient expédiés à Zanzibar, le grand marché d'esclaves de la côte orientale d'Afrique. Là, vendu comme un vil bétail (qui n'a lu le récit de cet honteux trafic!), l'esclave devenait la chose de son nouveau maître, qui avait sur lui droit de vie et de mort, et Dieu seul sait combien les maîtres arabes ont usé de ce droit.

Mais les temps ont changé; Bagamoyo, privée de son infame commerce par le gouvernement allemand, a perdu beaucoup de son antique grandeur. Le Sultan de Zanzibar, forcé par l'Angleterre, a dû, lui aussi, abolir l'esclavage dans ses états, il y a de cela déjà plus de quatorze ans. Les lecteurs qu'intéresse la question de l'esclavage, aimeront peut-être à savoir ce que sont devenus, ce que font tous ces anciens esclaves. Répondre à ces deux questions fera le sujet de notre étude. Mais comme en toutes choses il faut savoir se borner, «qui ne sut se borner ne sut jamais écrire» a dit le poète, je n'irai pas étudier ce que sont devenus les esclaves expédiés de Zanzibar pour Mascate, les Comores, ni même la côte africaine. Non, je me bornerai aux seuls esclaves demeurés dans le Sultanat de Zanzibar, ces derniers d'ailleurs forment la grande majorité des esclaves, vendus autrefois sur le marché de la capitale³. Cela me permettra de donner en même temps un court aperçu des productions des îles de Zanzibar et Pemba, seules possessions actuelles du Sultan, à part de nombreuses petites îles très peu ou pas du tout habitées.

I^o Ce que sont devenus les anciens esclaves.

Libérés, les esclaves de l'Etat de Zanzibar ne pouvaient quitter les possessions du Sultan, car, d'abord il leur eût fallu une permission du gouvernement, ensuite, faute de ressources. Mais ils pouvaient soit demeurer sur la propriété de leur ancien maître, soit chercher fortune ailleurs. Ce à quoi beaucoup se résolurent, car se souvenant des multiples coups de *kiboko*⁴

¹ Grâce à la mission catholique établie à Bagamoyo dès 1868, beaucoup d'entre eux eurent le bonheur de recevoir le baptême avant de mourir.

² Petits voiliers.

³ Le Sultanat de Zanzibar a pour capitale Zanzibar, immense ville cosmopolite, placée dans l'île de même nom.

⁴ Lanière de peau d'hippopotame dont on se sert pour donner la bastonnade.

dont les avaient gratifiés leurs maîtres¹, ils n'eurent rien de plus pressé, une fois libérés, que de quitter le lieu de leurs souffrances, que de s'éloigner de leurs tyrans. Il y eut cependant des exceptions, l'on put voir un certain nombre d'esclaves refusant d'abandonner leurs maîtres auxquels ils s'étaient attachés; c'est qu'en effet, et l'on doit rendre ce témoignage à la vérité, plusieurs Arabes, malheureusement peu nombreux, loin de traiter leurs esclaves avec dureté, les regardèrent et les traitèrent comme des membres de la famille.

Quand ces esclaves d'hier eurent librement choisi soit de rester sur la propriété de leur ancien maître, soit de s'établir sur une autre, ils devinrent les hommes de cette propriété, à ce point qu'ils ne purent la quitter sans une permission soit du gouvernement, soit du maître de la *shamba* (propriété). Par ailleurs ils furent libres, et leur travail dut être rétribué. Cet état de choses exista jusqu'en juillet 1909, alors un nouveau décret du Sultan libéra complètement les anciens esclaves, en leur enlevant cet espèce de lien à la propriété. Et c'est ainsi qu'actuellement les esclaves d'antan sont aussi libres que ceux qui ne connurent jamais l'esclavage, et nous verrons qu'ils savent faire sentir à tous, Arabes, Indiens ou Européens, qu'ils sont libres.

Ces quelques lignes d'histoire achevées, après avoir vu ce que sont devenus quant à l'ordre social les anciens esclaves, tout naturellement nous désirons savoir ce qu'ils sont devenus eux-mêmes, c'est-à-dire quelle est leur langue? quels sont leurs mœurs? leurs coutumes?

Le voyageur qui, pour la première fois, visite un village d'anciens esclaves, est fort étonné de constater dans ce village une unité de langue, d'habillement, d'habitation, de coutumes. Son étonnement est d'autant plus grand, que souvent auparavant, un guide complaisant lui avait fait savoir avec force détails que les Noirs de ce village venaient de tribus multiples: un tel venait de telle tribu, tel autre d'une tribu beaucoup plus éloignée, et ainsi de suite. Mais comment se fait-il qu'il y ait une telle unité chez un peuple si cosmopolite? La raison en est que la grande majorité, j'oserais presque dire la totalité, de ces anciens esclaves s'est swahilisée. Et ils se sont tant et si bien swahilisés que bien peu parmi eux désirent revoir leurs tribus, retourner au pays qui les a vu naître, d'ailleurs aucun n'en prend les moyens.

En considérant ce en quoi et comment les anciens esclaves du Sultanat de Zanzibar se sont swahilisés, nous connaissons ce qu'ils sont devenus.

Les anciens esclaves se sont swahilisés quant à la langue. Cette unité de langage a été le résultat nécessaire de l'esclavage en pays swahili. Une langue connue de tous était nécessaire pour qu'ils pussent se comprendre à tous ces hommes de tribus si différentes qu'un même destin réunissait dans une commune infortune. Cette langue, et cela devait être, fut celle du pays où ils étaient esclaves, le kiswahili, que comprenaient et parlaient leurs maîtres arabes. Cependant beaucoup, au moins ceux qui ne sont devenus esclaves qu'après un certain âge, n'ont pas oublié leur langue maternelle, aussi quand

¹ Quelques jours seulement avant la libération, sur un terrain appartenant maintenant à la mission catholique de Pemba, un esclave fut roué de coups par ordre de son maître, et il serait mort attaché à l'arbre où il avait été frappé, si ses compagnons d'infortune n'étaient venus le délivrer pendant la nuit.

deux ou trois de même tribu ont la bonne fortune de se rencontrer, se gardent-ils bien de se servir du kiswahili. Mais les enfants, en presque totalité, ignorent la langue de leurs parents, et d'ailleurs, la savoir eût été pour eux souvent chose très difficile, étant donné que la plupart du temps le père et la mère sont de tribus différentes, d'où pour eux obligation de s'entretenir en kiswahili, qui ainsi est devenu naturellement la langue des enfants. Bien plus, les noms même donnés à leurs enfants par les parents sont ou arabes ou swahilis, tels *Dyuma* vendredi, *Hamisi* pour *Alh'amisi* jeudi, *Panya* rat, *Sungura* lapin, et autres.

Swahilisés quant à l'habillement. Oubliant les accoutrements de leurs tribus d'origine, les anciens esclaves se sont aussi complètement swahilisés dans l'habillement. On ne rencontre pas parmi eux de ces hommes nus comme dans quelques tribus de l'intérieur, ni même de ces hommes vêtus d'un simple linge, de ces femmes aux innombrables colliers de perles, aux habits de peaux. Non, les anciens esclaves sont habillés et bien habillés. Une flanelle, un pagne sont généralement les habits de dessous des hommes, un ample *kanzou*¹ recouvre le tout et une *kofia* bien rouge coiffe leur tête. Les femmes sont invariablement revêtues de deux grands *leso*² selon la mode swahilie; l'un, faisant le tour de la taille, est noué au-dessus des seins et tient lieu de robe, l'autre recouvre les épaules et les bras à peu près comme le châle de nos matrones d'Europe. Au cou, ces anciennes esclaves portent un, deux ou trois colliers de perles de verre, achetées chez les Indiens; celles que la fortune a favorisées, portent au lieu de ces colliers des chaînettes d'argent fabriquées par les *fundi* (ouvriers) indigènes avec des pièces de monnaies fondues. Aux poignets, un ou deux bracelets de perles et souvent au moins un bracelet en argent. Au nez, ordinairement sur la narine gauche, ces dames portent une petite décoration, le *kipini*, consistant en une pièce de monnaie d'argent ou en une rosette de métal, cuivre, argent ou même or.

Les habits des hommes et des femmes, exception faite des habits de travail, sont en règle générale d'une propreté remarquable. Chez eux, jamais de nudité, même dans le travail, l'homme gardera au moins son pagne, la femme un de ses *leso*. Enfin, pour être complet, il est bon de noter que ces messieurs et ces dames ne dédaignent pas les habits européens quand ils peuvent s'en procurer. Et voilà les anciens esclaves! A les voir le voyageur est bien embarrassé de dire à quelles tribus de la grande terre ils appartiennent, et si lui-même connaît leurs tribus, il a peine à voir qu'ils en sont des membres.

Swahilisés quant à l'habitation. Ici encore, oublieux des cases de forme ronde, où logent pêle-mêle hommes, femmes, enfants et animaux, et dans lesquelles beaucoup d'entre eux passèrent leurs premières années, les anciens esclaves ont construit des habitations selon la mode swahilie, d'ailleurs beaucoup plus confortables, plus aérées, et par le fait beaucoup plus appropriées au climat de la côte, que les huttes des tribus de l'intérieur. Ils ont donc

¹ Ample habit, ordinairement blanc, à peu près semblable à une chemise, mais descendant jusqu'aux talons.

² Vastes morceaux d'étoffe ornés de dessins multiples et variés.

élevé des maisons rectangulaires, composées de deux, trois, quatre et même cinq chambres. Sur le devant de chaque maison se trouve une *baraza* (véranda) rehaussée de vingt, trente et jusqu'à cinquante centimètres, où, quand le temps le permet, l'on reçoit les amis, l'on discute, l'on mange. Le maître de l'habitation en a-t-il les moyens, une ou plusieurs fenêtres donneront de la lumière et de l'air à sa demeure, et sa porte, travaillée avec goût, sera ornée de quelques sculptures selon le style arabe. Les différentes chambres communiquent entre elles par des ouvertures que ferment de simples rideaux. Ordinairement, la chambre où se trouve la porte, sert de cuisine, et l'une des autres chambres est réservée aux amis, aux visiteurs, car, d'ailleurs comme tous les Noirs, les anciens esclaves sont très hospitaliers. Point d'animaux dans la maison, à l'exception des poules qui y entrent par une petite ouverture ad hoc, et encore,



Plan d'une maison à trois chambres.

1 véranda, 2 chambre familiale, 3 cuisine, 4 chambre des étrangers, 5 poulailler.

cette ouverture ne communique-t-elle souvent qu'avec une petite chambre spécialement réservée à la gent gallinacée.

L'ameublement lui aussi est celui des Waswahilis. Un ou deux lits dans la chambre familiale, un autre dans la chambre des étrangers, lits très simples, il est vrai, mais cependant bien appropriés au climat. Le lit se compose en effet de quatre pieds supportant un cadre sur lequel est monté un treillage fait avec des cordes de feuilles de palmier tressées, treillage qui remplace, et très avantageusement pour ces pays tropicaux, et nos sommiers et nos matelats. Sur ce treillage une *mkeka* (natte), et voilà tout le lit. Dans beaucoup de maisons, l'on trouve aussi des tables plus ou moins riches, suivant les moyens du propriétaire.

Commes ustensiles de cuisine: une grande marmite en terre (*chungu*) servant à la cuisson du riz, du manioc, des patates, etc. et une petite (*kaanga*), surtout destinée à faire cuire les *mchuzi* (sauce). Une grande cuillère (*mwiko*) pour tourner sauces et autres aliments. Un grand vase en terre cuite (*mtungi*) pour réserver l'eau et la cuillère (*upawa*), faite d'une demi noix de coco pour l'y puiser.

Toutes les demeures d'anciens esclaves possèdent ces divers objets d'ameublement ou de cuisine, mais beaucoup possèdent mieux. Ce sont aux murs de certaines cases des tableaux achetés chez les Indiens et représentant le roi d'Angleterre, le Sultan de Zanzibar, des scènes de la guerre russo-japonaise, ou des tableaux religieux représentant les scènes du nouveau testament, des figures de saints, même chez les Washenzi (païens). Enfin, dans beaucoup de cases, l'on trouve des assiettes, des plats, des verres à boire, des cuillères, des cafetières, des tasses, etc. Cependant si j'ai rencontré dans certaines cases des fourchettes, je n'ai jamais vu un Noir s'en servir pour manger, ils préfèrent toujours la fourchette de notre père Adam.

Swahilisés quand aux coutumes. Toutes les coutumes swahilies sont les leurs. Coutumes touchant le mariage, les respects aux défunts, le creusement et l'entretien des tombes, les offrandes aux esprits (*wazimu*). Coutumes concernant la circoncision qui s'accomplit très simplement pour un ou quelques sujets; cependant avant de circoncire, l'opérateur prendra soin de sacrifier un coq blanc, et quelques jours après il y aura réjouissance. Coutumes concernant les fêtes swahilies, tout particulièrement le premier jour de l'an, qui se célèbre par une grande danse sur la plage, alors que la mer est retirée, et qui s'achève quand la mer revient pour la dernière fois de l'année, alors la nouvelle année commence. Mais il faudrait un volume pour décrire toutes les coutumes swahilies prises par les anciens esclaves, je me contente de les avoir signalées.

Enfin, les anciens esclaves se sont tant et si bien swahilisés, qu'ils ont pris jusqu'aux défauts waswahilis, «en perdant la simplicité de la vie primitive de leurs ancêtres¹». Fiers, ils savent remettre à l'ordre et promptement qui les a froissés, ils aiment à se promener revêtus de leurs plus beaux habits, une baguette ou une canne à la main, ils n'acceptent pas toutes espèces de travaux, ne sont-ils pas libres? et ils ne manquent pas de le proclamer, joignant l'insolence à la fierté: *Si mtumwa wako* «je ne suis pas ton esclave». Aussi ne se gênent-ils pas pour refuser un travail, un service, en disant clairement: *Si taki* «je ne veux pas» ou: *Si wezi* «je ne puis pas», qui est une forme plus polie pour exprimer la même idée. Paresseux, à part leur grande occupation, la cueillette du girofle, qui sera le sujet de l'article suivant, ces hommes libres préfèrent se promener et rendre des visites que de travailler. Tâchant d'avoir avec le moins de peine le plus de bien-être possible, ils sont devenus très exigeants pour le salaire qui depuis dix ans a plus que triplé. Voleurs, ils se gardent bien de rapporter au propriétaire les cocos tombés de l'arbre, et ne se gênent pas d'en cueillir pour faire leurs sauces. Pris en flagrant délit, ils avouent franchement leur faute actuelle, *nimekosa leo* «j'ai manqué aujourd'hui», mais se gardent bien d'avouer leurs vols antérieurs. *Si dyui* «je ne sais pas», ou *si miye* «ce n'est pas moi», sont les réponses invariables à vos interrogations.

Un ancien missionnaire résume très bien tous ces défauts des anciens esclaves¹. «Là surtout (Zanzibar), dit-il, le Noir, tout en demeurant bon enfant,

¹ Au Zanguebar anglais, par le R. P. LECONTE. Au presbytère de St. Christophe, le Jajolet, par Mortrée (Orne).

aime le jeu, le plaisir, et est ennemi de la gêne, travaillant juste assez pour vivre, et vivant pour manger, «*quorum Deus venter est*», mendiant toujours, flatteur à l'occasion, ivrogne à ses heures, menteur par habitude, et voleur par besoin.»

Swahilisés en tout, les anciens esclaves ont-ils donc adopté aussi la religion que les Waswahilis, eux, embrassèrent si facilement lors de l'invasion arabe, le Mahométisme, ou bien, dédaignant la religion de leurs maîtres, ont-ils conservé les coutumes religieuses de leurs tribus? C'est un fait absolument certain que bien peu d'entre eux se souviennent de leur première idée religieuse, de la religion de leurs ancêtres; mais ont-ils pour cela embrassé le Mahométisme? Un certain nombre, plus dévots ou poussés par quelque intérêt, l'ont embrassé et observent tant bien que mal les préceptes du Coran; beaucoup cependant, ayant en horreur tout ce qui rappelle l'Arabe, ne voudraient pour rien au monde se faire musulmans. Et néanmoins, tous ressentent l'influence néfaste de l'enseignement du prophète: influence néfaste au point de vue moral qui leur a donné toute liberté de ce côté, influence néfaste au point de vue religieux qui leur a imprégné, sans qu'ils s'en aperçoivent, comme une espèce de répulsion pour la sainte religion du Christ. De là, n'ayant devant les yeux que la religion du prophète, dont ils ne veulent à aucun prix, et la religion du Christ, qu'ils méprisent, tous ces anciens esclaves non musulmans sont tombés au point de vue religieuse dans une telle indifférence, dans une telle insouciance, que toute la bonne volonté des missionnaires en est comme annihilée. Pour eux, la religion, je ne crois pas me tromper en le disant, est le moindre de leurs soucis, s'ils en ont. Aussi comprend-t-on que catholiques et protestants n'aient fait parmi eux que bien peu d'adeptes. La religion de ces anciens esclaves non musulmans se borne à peu près à une certaine connaissance de Dieu, des esprits bons et mauvais, surtout des mauvais, à un certain culte envers les esprits et les morts, puis... c'est tout. Tous possèdent bien aussi quelques notions sur le jeûne et la prière, mais jeûner, prier, cela est bon pour ceux d'entre eux qui ont embrassé la religion du prophète, et encore ces derniers ne pèchent pas par excès.

Avant de passer à l'article suivant dans lequel nous considérons les occupations des anciens esclaves, il me reste, pour être complet, à dire quelques mots au sujet d'un vice honteux que les anciens esclaves ont encore emprunté aux Waswahilis; je veux parler du nombre toujours décroissant des enfants parmi eux. Tandis que la plupart des peuples de l'intérieur mettent leur gloire et leur honneur dans le nombre de leurs enfants, les anciens esclaves au contraire ne veulent pas d'enfants, ou limitent leur nombre. A cet effet, ils se procurent chez les Arabes des *dawa* (préparations pharmaceutiques), ou s'en fabriquent eux-mêmes par la décoction de certaines plantes. Ils achèvent ainsi l'œuvre de destruction que les Arabes avaient autrefois commencé en les réduisant en esclavage et en arrêtant la fécondité chez les jeunes esclaves dont ils avaient eu le premier et souvent dernier enfant. Et ainsi se détruit elle-même cette masse d'hommes dont l'infortune, naguère, et à juste titre, avait ému l'Europe toute entière.

II° Ce que font les anciens esclaves.

Au cours de l'article précédent, nous avons vu que la paresse n'est pas le moindre défaut des anciens esclaves, certes ce sont des gens qui connaissent et pratiquent à la perfection la loi du moindre effort. Cependant il leur faut vivre, il leur faut des ressources pour se procurer leurs beaux habits, pour payer l'impôt etc., ainsi, malgré leurs répugnances, se voient-ils dans la nécessité de travailler quelque peu.

Pour étudier les occupations des anciens esclaves de Zanzibar et de Pemba, on ne peut mieux faire que de diviser l'année en deux parties à peu près égales. La première commençant fin janvier pour s'achever fin juillet, c'est l'époque des cultures particulières aux Noirs, l'époque où ils travaillent dans leurs champs, c'est aussi le temps où les propriétaires font soigner leurs girofliers¹. La seconde partie s'étend de juillet à fin janvier, c'est l'époque de la cueillette et du séchage du girofle, c'est le temps où les anciens esclaves travaillent le plus. Il est inutile de parler de la descente des cocos qui n'occupe les ouvriers que quelques jours chaque trimestre.

Considérer l'entretien du giroflier et la récolte du girofle c'est donc considérer les principales, pour ne pas dire les uniques occupations des anciens esclaves du Sultanat de Zanzibar². Le girofle, le clou de girofle comme on l'appelle, ce petit bouton d'une fleur pas encore éclos que les ménagères d'Europe aiment à mettre dans leurs soupes et leurs ragoûts pour les aromatiser, est donc comme le centre des occupations des anciens esclaves.

L'entretien du giroflier comprend deux travaux distincts: débarasser les arbres des lianes et herbes parasites qui les envahissent très facilement, et piocher la terre au pied de chaque arbre avant la saison des pluies. Pour ces travaux, les propriétaires trouvent difficilement des ouvriers, à moins de salaires exorbitants, les Noirs n'aiment pas ces travaux fatigants et quelque peu délicats. D'ailleurs, l'époque de ces travaux est aussi, comme nous l'avons vu plus haut, celle où ils s'occupent de leurs champs, plantent leur manioc, leur patates. Cette pénurie d'ouvriers pour le piochage et le nettoyage des arbres a été la cause, particulièrement dans l'île de Pemba, de pertes énormes pour les propriétaires, car le giroflier non soigné, ou mal soigné, ne produit plus, s'étiole et souvent meurt.

La cueillette du girofle c'est autre chose, les anciens esclaves, en effet, aiment ce travail, surtout quand la récolte est abondante, car avec peu de fatigue ils font des gains excellents qui leur permettent de se procurer maintes fantaisies. Oh! alors ils ne se privent de rien, les patates et le manioc ne leur suffisent plus comme nourriture, il leur faut du riz, de la viande, et une bonne tasse de *tchay* (thé) le matin avant d'aller à la cueillette. C'est alors aussi qu'ils se procurent les multiples objets européens que l'on trouve dans leurs cases, assiettes, cuillères, verres à boire, tableaux et autres, car ils n'ont aucune idée d'économie, ils ne savent pas mettre d'argent de côté, après la

¹ Le girofle et le cocos sont les principales productions des îles de Zanzibar et Pemba.

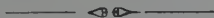
² Bien entendu, nous ne nous occupons que des anciens esclaves habitants la campagne, et ils sont le grand nombre.

récolte ils sont aussi pauvres qu'auparavant, mais c'est pour eux une consolation que de pouvoir se dire: «Ce que j'ai bien mangé pendant la dernière récolte», quorum Deus venter est.

Le temps de la cueillette est donc dans les plantations de girofliers un temps d'activité, de travail et aussi de bavardage, les Noirs ne conçoivent pas le travail en silence. Montés de bon matin dans les arbres, hommes et femmes se mettent promptement à la cueillette, après avoir eu soin de relier entre elles plusieurs branches de l'arbre. Ils ne quittent la plantation que vers trois heures du soir, chargés de girofle. Alors ils rentrent chez eux, ou se rendent dans un lieu désigné, afin de séparer le clou de girofle de sa tige, car le propriétaire ne mesure et ne paie que le clou de girofle, cependant les tiges (*viko-nyo*) doivent aussi lui être remises. Le lendemain, le propriétaire et ses boys étendent les clous de girofle sur des *dyamvi* ou nattes grossières, où ils sècheront au soleil pendant deux ou trois jours. Et ainsi pendant les cinq ou six mois de la récolte. Mais bien entendu, chaque Noir ne travaille pas sans discontinuer pendant six mois consécutifs, oh non! il ne faut pas leur demander autant que cela, aussi si chacun travaille la moitié du temps, le propriétaire peut se réjouir.

* * *

Nous avons vu, assez brièvement il est vrai, ce que sont devenus, ce que font les anciens esclaves du Sultanat de Zanzibar. Ils auraient pu, en se multipliant, fonder un nouveau et grand peuple issu de multiples tribus, ils ont préféré se laisser aller à leurs passions, à leurs vices et à ceux du pays où ils avaient été esclaves, et ainsi ils se détruisent eux-mêmes. Dans quelques années, ils auront vécu, et de ces milliers d'esclaves ils ne restera plus que le souvenir.



The Vellalas of Nanjanad, Travancore State, India.

By C. HAYAVADANA RAO BA. BT., Madras, India.

So little is known of the Vellalas of Nanjanad in the Travancore State of South India¹, that Anthropologists interested in the study of the results of the contact of races and tribes in different grades of civilization should welcome any material addition to it. These Vellalas are all Tamils by birth, and have long been settled in what is now Travancore state. They have retained many of their Tamil customs and habits but the force of example has led to the adoption of many Malayalam customs by them. Thus their present customs form a curious combination of ideas borrowed from the patriarchal and matriarchal modes of thought and living. Some of their customs, more especially those regarding the rights of a son to a share of his father's property and of the widow for an allotment from her husband's estate to meet her maintenance charges and the questions of divorce, partition, and the necessity to lay some checks on the Karanavan's powers over the *tarawad* (family) property were referred to a Committee by the Government of Travancore and the Report issued by it was published for general information in the "Travancore Government Gazette" of 19th September 1911, from which some interesting particulars about this community may be gleaned.

"1. Tradition has it that the tract of country now known as Nanjanad was originally colonised by people from the Coromandal Coast. Several families from Pandya migrated to this land, cleared the jungles by degrees, and settled there. The term *Nanjanad* means the land environed by Nanja lands or one fortified by natural barriers. The names of the present villages of Azhagiapandipuram, Kulasekaranputhur and Cholapuram are supposed to indicate the supremacy of the Pandyan, Cheran and Cholan kings at one time over these lands. It is believed that a Kuravan by name Nanjikutavan subsequently conquered these lands and ruled them. The last Kuravan ruler insisting upon his marriage with a girl of the Mudaliar's family, the Mudaliar and the people (Nattars) became indignant at the Kuravan's audacious proposal and, in order to revenge themselves upon him, feigned to agree to the alliance and got a huge *pandal* erected with granite stone with mechanism for its sudden collapse at a given signal. When the Kuravan and all his people entered the *pandal*, the signal was given and the whole thing collapsed, crushing and burying the Kuravan and his family with all his adherents. The remnants of the granite structure are extant to this day at the village of Kurathyara. Nanjanad thus became free and was declared the commonwealth of the people.

"2. While the Government of the commonwealth was being conducted by the people themselves, negotiations were opened between the ruler of Travancore and the Nanjanadians, which were concluded with the result that the Nanjanadians agreed to place themselves under the Travancore Government

¹ [Conf. E. THURSTON, Castes and Tribes of Southern India. Madras, Government Press, 1909, vol. VII, p. 361—389.]

with a certain share in the administrative functions, providing for their own requirements and convenience. Their relations to the ancient Maharajas of Travancore were characterised by much loyalty and fidelity, especially in the troublous days of Travancore before 984 M. E. The Nanjanadians were particularly skilled accounts and one of their class used to be given the post of Valia Melezhuthu.

"3. When the Nanjanadians became isolated from their kinsmen beyond the Ghats, they began to change their social and domestic constitution. Their inheritance became modified, their matrimonial ideas altered, and their caste structure became in course of time an interesting medley of Tamil and Malayalam social characteristics. Thus, the first marriage of the Nanjanad Vellala is purely of the *Pandy* type, and the second is the *Sambandham* of the Malayalees. The law of inheritance, so far as it relates to Nankudama and Ukanthudama, is of the *Pandy-Makkathayam* system, but in all other respects it is the *Marumakkathayam* of the Nairs. The dress and ornaments of the females are those of the Tamilians but the attire and mode of wearing front tufts, &c., of the men are similar to those of the Nairs. The compulsory performance of obsequial ceremonies by the son is a relic of the *Makkathayam* system. The performance of such rites by nephews in the absence of son is in accordance with the *Marumakkathayam* custom. In fact, in all their important social and religious customs, the combination of *Makkathayam* and *Marumakkathayam* ways can be observed to exist.

"4. The following inscription found on a granite stone near the Pandyan Dam gives particulars as to when and how the Travancore Maharajas acquired Nanjanad:

'In the Kollam era 291, Avani 11th, Monday, when the Jupiter was in capricornus, having demolished the Paralyar Dam and having conquered the Tamil Pandyan King Rajasimha, the King of Travancore acquired the luxuriant lands of Kottar and Nanjanad'.

Mr. Nagam Aiya gives a slightly modified date in his "State Manual":

"On Wednesday the 11th of Chingom, in the Kollam year 282, when Jupiter was in capricornus, the King of Kupaka (Venad) defeated king Rajasimha of Tamil Pandya and broke the Parali Dam and conquered the country of Kottar and Nanjanad."

"5. The following tradition is extant to show how the Nanjanadians who were Makkathayees before, became Marumakkathayees. There was once a dispute as to the sovereignty of Nanjanad between the Pandyan and Travancore kings. It was contended by the Pandyan king that the whole of Nanjanad was under his sway, that the Pandyan Anai was constructed in memory of the Pandyan king and that, for these and other reasons, the sovereign right vested in him. He also said that the Travancore king and his people are Makkathayees, whereas the people of Nanjanad were Marumakkathayees like the Pandya people. This was opposed by the Travancore king who said that the Nanjanadians were Marumakkathayees, that the Pandyan Dam was constructed by the Travancore Government in memory of a Pandyan king who was friendly with his contemporary king of Travancore. The dam

was soon after became Travancore subjects and made a solemn statement before the Madura Temple that they followed the *Marumakkathayam* law of inheritance. Subsequently they adopted the *Marumakkathayam* and widow-marriage custom obtaining in Malabar, retaining some of the *Makkathayam* customs as they had been followed before.

"6. Of the three subdivisions among Vysias, the Vellalas belong to one that is known as Bhoo-Vysias. Agriculture is their chief occupation. But Government service is also largely resorted to by them. Tamil is their mother tongue. The total number of Nanjanad Vellalas is about 20,000 of whom the number of literate males is about 33 per mille, and that of literate females, 18 per mille.

"The important places of their residence are the Nanjanad-takuks of Thovala and Agasteeswaram. But they are also scattered in some parts of Edanad, Vaikom, Maveilkara, Changanacherri, Alangad and Cochin. The Vellala men are front-tufted like the Nairs. The women do not wear white cloths when their husbands are alive, except in North Travancore, where, owing probably to their contact with Nair women, white cloths are usually worn. Their marriage, obsequial ceremonies and other religious rites are similar to those of the Makkathayee Vellalas.

"7. The following is a description of the first marriage ceremony of the Vellalas: "

The parents or other guardians of the bride and bridegroom fix an auspicious day for consulting the horoscope of the parties. On that day, the relations and friends of both the parties meet and settle the particulars of the ornaments to be given to the bride by her guardians and of the amount of money to be paid by the bridegroom's guardians to the bride's house. This being over, the astrologer writes down the *charthu* for the marriage. A silk cloth is taken by the bridegroom's sister and given to the bride who is made to wear the silk on that occasion. The astrologer reads out the auspicious hour and other particulars written by him and the *charthu* is then formally received from him after giving the usual *dekshina*. The father of the bridegroom presents this *charthu* along with the sum of money fixed at the previous meeting to the father of the bride, who in turn exchanges another *charthu*. On this auspicious occasion is usually done the planting of the main post of the marriage *pandal*. These functions are, of course, accompanied by music and feasting... On the morning of the day fixed for the marriage, the bride bathes and goes for worshipping in a temple and returns home... The bridegroom also after bathing and worshipping goes on a procession to the bride's house. The bride and the bridegroom are then seated in a specially consecrated part of the house... which is previously decorated with lights,... &c. The sacrificial fire is burnt at the place and oblations are made to God Ganapathi. The bride's father is then seated near the sacrificial fire, the bridegroom is made to wear the holy thread and the priest instructs the bridegroom with the necessary *mantras*. The bride's father then holds the bridegroom's hands saying: "I hereby give my daughter in marriage to you" and pours water

into his hand. The *thali* with . . . *kumkum*- (aniline powder) and flowers is placed in a plate and taken round to all present at the place, who touch the plate, meaning hereby that the alliance has their consent. The bridegroom then takes the *thali* from the plate and ties it round the bride's neck in the presence of the sacrificial fire as witness and in the midst of music and tom-tom. They also exchange the flower garlands worn by them. The bride's father then ties the hands of both the bride and the bridegroom with a silk, and after causing them to go round . . . three times, they are allowed to retire into the house. On the fourth day of the marriage, there will be a procession through the main streets of the place. The Karanavan of the bride then comes . . . and causes the wedded pair to hold a palmyra leaf in their hands, and says: "As my niece (so and so) is given in marriage to you, I have hereby given the following moveable and immoveable properties as dowry". This is now more or less a formal function, a relic of an old custom. As no Karanavan of a *Marumakkathayam* family can give away the family properties at his own will, it is not possible to insist on the compliance of this function to its very letter. But there are rare cases, where, with the consent of all the junior members, the grant is fulfilled at the spot. After enumerating such properties, he gives his blessings to the pair and pouring milk into that *cadjan*, hands it over to the pair. On the seventh day, the husband and the wife, after bathing with turmeric, tread upon a granite slab and look at the sky (mentioning the name of Anindhathi). The granite slab here refers to a puranic lady who became a stone by her immoral conduct. So, the saying above quoted is evidently to indicate that the example of one who has adopted immoral ways is to be despised and that of Anindhathi, the model of chastity, is to be followed. Then, on an auspicious day, the wedded pair enter the house of the husband.

"8. The marriage and obsequial ceremonies of the Marumakkathayee Nanjanad Vellalas are similar to those obtaining among the Makkathayee Vellalas (vide T. L. R. 9 page 21). The *Tarwad* properties are made liable for the expenses of the marriage (vide T. L. R. 21 page 17). Chief among the customs which are remnants of the old *Makkathayam* system and which are now followed by the Marumakkathayees are the following:

- a) The *Asura* form of marriage as described above is compulsory.
- b) Marriages are contracted between parties of the same caste. But the Marumakkathayee Vellala is permitted to marry from his Makkathayee ancestor's families.
- c) The priest who officiates for the Makkavazhi Vellalas also officiates for the Marumakkavazhi Vellalas.
- d) If an elderly man dies unmarried, certain ceremonies have to be performed purporting the contracting of a marriage and then only the dead body could be cremated.
- e) The wife should always live with her husband.
- f) Remarriage is to be permitted under certain conditions viz: the death of the first husband or the execution of a Vidumuri on proper grounds.

g) The son should perform the obsequial ceremonies of the father. In the absence of a son, the brother son has to perform the ceremony.

h) The son is entitled to a portion of the father's property.

i) The person who performs the obsequial ceremonies is entitled to the ornaments worn by the father or step-father at the time of his death. If there is no son by the first wife, the son by the second wife, if any, should perform such ceremonies.

k) An issueless widow should be given maintenance from her husband's family.

l) If the father is dead, the wife and children should observe pollution and perform the *Shardhas*.

m) For one year after the husband's death, the wife should not get out of the house.

n) The surname should be that of the father and not of the *Karanavan*.

9. As a result of their adoption to the *Marumakkathayam* system, remarriage is permitted among them and this is done just like the *Sambundham* ceremony of the Nairs. The modes of wearing the front-tuft and apparel are also the result of the above circonversion."

The Committee than consider the customs specially referred for its consideration. These refer to:

"10. Such customs have now to be considered with reference to the following points about which the inquiry is directed to be held:

a) The circumstances under which divorce is allowed.

b) How far partition is allowed.

c) The extent of the right of *Ukanthudama* and *Nankudama*.

d) The powers of a *Karanavan* in the management of *Tarwad* properties.

e) The nature and conditions of adoption allowed.

"11. The two ways by which divorce is effected are (a) the death of the husband and (b) the execution of a *Vidumuri* by the mutual consent of the husband and wife. The *Vidumuri* system is not practically carried out in these days. It is more or less on a verbal arrangement silently admitted by the near relatives of the parties and consented to by respectable villagers that marriages are now dissolved. The right of divorce is thus recognised by usage. Cohabitation with a woman who has not effected a divorce from her husband in the above manner is considered criminal (vide Judgments in Criminal Cases No. 9 of 1057 on the file of the Trivandrum District Magistrate's Court and No. 73 of 1084 of the Padmanabhapuram First Class Magistrate's Court). Considerable difficulties are experienced by parties in the matter of effecting divorce, especially when one of the contracting parties is against it. No real difficulty was experienced in former days in this, as well as in other social questions, because the leading and respectable men of a locality had considerable influence over the people and they decided all such social questions, the people accepting their decisions implicitly. This is not the case now. Each one holds his individual opinions and the verdict of the leading men of the community is not accepted, as it used to be in former days. The opinion of the

members of the community is that some definite rules should be framed in the matter and the infringement there of be made punishable.

"12. Partition among the Nanjanad Marumakkathayee Vellalas is not allowed by law. But it is sometimes effected by the mutual consent of the parties concerned. It is seen from this information received from the Registration Department that, during the 10 years from 1076 to 1085, 275 partition deeds have been registered. Partition therefore is not uncommon among the community. Separate living and separate performances of ceremonies connected with marriage, death &c., as also independent possession and enjoyment of properties for about 25 years or even for a less period, are considered tantamount to partition and courts of law have recognised the same as valid (vide I T. L. R., p. 33, 9 T. L. R., p. 42, 18 T. L. R. p. 198, VI Mad., p. III and XXI T. L. R., p. 24). A small section of the community, especially of the rising generation, seems to be in favour of partition. But the weight of public opinion is against partition being allowed as a matter of right.

"13. The claim of the son performing the obsequial ceremonies to a portion of the fathers family and self acquired properties, is known as the right of *Ukanthudama*. This is a remnant of the old custom by which the sons receive a portion of their fathers' properties and relinquish their claims to the fathers' *Tarwad* properties, just like the coparceners of a *Makkathayam* family divide their shares and separate themselves by partitions (vide Judgment in A. S. No. 195 of 1050 of the Travancore High Court). In setting the *Ukanthudama*, the ancestral properties and recent self acquisitions of the donor are taken together and divided among the coparceners of that family, and from the portion of each coparcener a moiety amounting from $\frac{1}{10}$ to $\frac{1}{7}$ is given away to his wife and children as *Ukanthudama*. Issueless men and women are not taken into account in the above allotment of family properties. The amount of *Ukanthudama* varies according to the earning capacity of the member, for whose sake the grant is made i. e. the children of an earning member are generally given a seventh part and those of a non-earning member, a tenth part of the share of the member. In rare cases, a fourth part is given with the consent of all coparceners and this may be in the case of a man, who has been the sole earning member of the family. The father on no account can deprive the son of the above right and it is not affected by any previous gift which the father has made the son in his lifetime. (Vide 23 T. L. R., p. 197 and Judgment in O. S. Nr. 1057 of the Nagercoil Zillah Court.) If during the lifetime of a *Karanavan*, one of his nephews dies with issue, the properties are divided among his mother and her brothers and her share is again subdivided among her sons including the dead man from whose share is granted the *Ukanthudama* due to his children. If a man possess many wives and all of them beget children, the issue by each wife are entitled to an equal share of the *Ukanthudama* (vide IV T. L. R., p. 125 and 126). The allotment of *Ukanthudama* is according to the number of children and not according to the number of wives. Thus, if A man had two wives *B* and *C* and if *B* has two sons and *C* only one, two thirds of the *Ukanthudama* fixed will go to *B* and $\frac{1}{3}$ to *C*. The *Ukanthudama* due to wives

and children of a deceased man from his family and self acquired properties is a fixed amount and this does not increase with the number of wives or children, but the distribution is regulated by the number of children possessed by each (vide A. S. No. 14 of 1060 of the Travancore High Court and IV T. L. R.). From the year 1076 to 1085, 200 *Ukanthudama* documents have been registered in the State. If a wife is divorced by her husband by means of the *Vidumuri* and if she has children, such children are also entitled to *Ukanthudama* (vide Judgment in O. S. No. 54 of 1063 of the Nagercoil Zillah Court). As remarriage is permitted in the case of both man and woman the issue of the remarried parties are also entitled to *Ukanthudama*. But the issue of a woman by a second husband cannot claim a right to the *Ukanthudama* amount of the issue of that woman by her first husband, during the former's lifetime. Of course, after his death, the latter become entitled to it. Though *Ukanthudama* is mainly a *Makkathaya* custom, the gift is not subject to partition by its lapsing into a *Marumakkathaya Tarwad*. (Vide 16, T. L. R., p. 85 and 86.)

"There is also a modified form of *Ukanthudama* which is known in that community as *Yapia Ukanthudama*. By this system, a portion of the *Tarwad* properties is set apart by the unanimous consent of the *Karanavan*, his wife and children and his coparceners and nephews, for the maintenance of the *Karanavan* during his lifetime and that portion is to be given as the *Ukanthudama* of his children after his death. The alienation by the *Karanavan* of such properties does not require the consent of the other members of his family, but requires the consent of the wife and children.

"14. Next comes the right of a childless widow. Such a widow is entitled to maintenance from her husbands family in the shape of money allowance or properties yielding a specified amount. This right is called *Nankudama*. But childless young widows who have a prospect of remarriage do not, as a rule, claim *Nankudama* nor do they remove the *thali* tied at the time of their first marriage. There is a difference of opinion among the members of the community as to the nature of the right called *Nankudama*. One view is that it is the right of a childless widow for maintenance. Another view is that it is not merely an award for maintenance; it was no doubt originally meant for a widow's maintenance, but subsequently it took the shape of a right, claimable by the widow just as *Ukanthudama*.

"The right is settled with reference to the status and assets of the deceased as well as with reference to the requirements of the widow. The remarriage of the widow does not deprive her of this claim, but this is a source of social degradation to her and her family, and consequently such of the widows who have a prospect of remarriage do not generally demand or accept the *Nankudama* gift.

"Only 48 documents have been registered for *Nankudama* during the past 10 years. The comparatively smaller number of application for *Nankudama* allowance is due, as has been already observed, to the development of the widow marriage system. In exceptional cases, an old man when he marries a young woman allots, with the approval of the members of his

family, a sum of money called *Yethirppu* by a deed to the bride, called the *Yethirppu* document. *Yethirppu* is regarded as equivalent to the earning of a woman (including gifts) during her husband's lifetime and does not affect the *Ukanthudama* right. It is also considered as a price for the sacrifice of her natural taste, as described in the judgment in O. S. No. 54 of the Nagercoil Zillah Court.

"The son begotten of a Makkathaya Vellala father and a Marumakkathaya Vellala woman is entitled to the property in the paternal line according to the former system and to the property in the maternal line according to the latter. (Vide 9, T. L. R., p. 21.)

"No definite rules exist to determine what fraction of the *Tarwad* and self acquired properties is to be fixed as *Nankudama*. This at present more or less depends, in cases that go up before the courts, upon the discretion of the Judge who adjudicates in the matter. This has become a fruitful source of litigation between the sons and nephews concerned. The unanimous opinion of the people is that a fixed fraction out of the *Tarwad* and self-acquired properties should be fixed by legislation in awarding the *Ukanthudama* and *Nankudama* gifts.

"15. Ordinarily, the relationship existing between the *Karanavans* and *Anandaravars* of the Nair families is said to exist between those of the Marumakkathaya Vellala family. There appears a growing tendency in the community to view the actions of the *Karanavan* with an eye of dissatisfaction. The separate residence of the *Karanavan* with his wife and children, his unlimited powers in the management of *Tarwad* properties and the consequent arbitrary actions, the grouping of remote Thavazhees under the management of a single *Karanavan* and the natural tendency to love his own children in preference to his nephews, are among the causes assigned for the growing dissatisfaction about the ways in which the affairs of a *Tarwad* are managed by a *Karanavan*. It is alleged on the one hand that the *Anandaravars*, owing to paucity of fund and their circumstances entirely dependent on the *Karanavans*, are unable to seek civil remedies against mismanagement of the *Karanavans*. But it is also stated on the other hand that the conditions of the *Anandaravars* of the Nanjanad Vellala community are different from those of their brethren of the Nair community, inasmuch as the former, independent of their *Tarwad* properties, have the necessary means acquired by the right of *Ukanthudama*. Thus it is said that the difficulties experienced for funds by the *Anandaravars* in Nair families are not generally experienced by the junior members of the Vellala family.

"16. Continuity of line in the case of families about to become extinct has to be secured only by adoption. But few people adopt this course owing to the trouble and expense involved in the adoption proceedings. Very few care to perpetuate the line, but they take care that the properties do not escheat to Government by making over the properties to wife and children by a deed of gift. If more than one male member survive, they have recourse to the *Yappium Ukanthudama* system, by which they divide their properties and separately live with their wives and children, giving up their family con-

nections, except perhaps in the case of birth and death pollutions. At any rate, cases of adoption in the Vellala community are very few and far between".

The Committee finally sum up their recommendations thus:

"23. The consensus of public opinion on the question of divorce is that no dissolution of marriage should be permitted without the execution of the *Vidumuri* document, as was insisted on in olden days, that if divorce is to be effected without the consent of one of the parties, the party that insists on it should be made to pay compensation to the other and that if the party that receives compensation be still unwilling to effect the divorce, the amount of compensation should be deposited in Court, which should without going into the grounds of the proposed dissolution determine the amount of compensation and declare the marriage dissolved. Some are of opinion that there is no use in awarding the compensation and that, instead of depositing the compensation amount in Court, a petition may be submitted stating the reasons of the applicant for the proposed dissolution of marriage. The other party may appear and meet the grounds of the proposed dissolution stated in the application. If, on hearing both the parties, the Court is convinced that the marriage has to be dissolved, it shall order so. If it is not, it shall order otherwise. If, however, the party to whom notice is given, fails to appear within the period prescribed, then also the Court should declare the marriage dissolved.

"The Committee accept the above view generally. It is considered desirable to make it incumbent on the party seeking dissolution to pay compensation to the other party. If this is not made a condition precedent to such a dissolution, applications for divorce on imaginary and frivolous grounds are apt to multiply.

"24. The popular views on the question are fully detailed above. The majority are of opinion that the community does not stand in need of partition, while some think that *Thavazhee* partition after the death of the common *Karanavan* is conducive to the well-being of the community. Even those who are against partition are for allowing compulsory partition in a *Tarwad* where male members alone survive.

"The Committee are of opinion with the majority of the members assembled to give evidence that partition should not be allowed as a matter of right. Where it is found necessary to safeguard the interests of the *Tarwad*, and if all the members agree to it, partition may, of course, be effected. It seems also reasonable that, where male members alone survive, partition may be allowed to be claimed as of right. No legislation seems to be necessary in this matter, as the leading members of the community are anxious to perpetuate the joint-family system by which they are governed under the *Marumakkathayam* law.

"25. The various aspects of the right called the *Ukanthudama* and the *Nankudama* obtaining in the Vellala community have been fully considered in the foregoing pages. No one has proposed any material modifications in the systems. The only point for consideration is what fraction of one's *Tar-*

wad properties and what fraction of one's self-acquisitions should be fixed as the *Ukanthudama* or the *Nankudama*. Several views have been expressed by the members fixing various fractions for these gifts. But the opinion of the majority — which appears to be the reasonable one — is that $\frac{1}{7}$ of the deceased's share in the *Tarwad* properties, together with one half of his self acquisitions, if any, should be fixed as the *Ukanthudama* due to the deceased's wife and children. In fixing the share of the deceased, the contention that all the male adult coparceners, whether married or unmarried, should be taken into consideration, also appears to be reasonable and may be adopted. Some desire that self-acquisition must be taken to mean and include, for purpose of calculating the *Ukanthudama*, not only one's own private savings, but also accretions out of the *Tarwad* properties made during one's life time. This view is not accepted by the majority. The Committee also think that if such a definition is given to self-acquisition it will lead to endless disputes and litigation, and it is therefore desirable to leave the ordinary connotation of the word undisturbed. The Committee approve of the rate of the *Ukanthudama* given above being uniformly adopted.

"With regard to the right of *Nankudama*, there are two different opinions, as described under that heading. The Committee accept the view that it is the right of the childless widow which she can claim from her husband's family in remuneration of her services to her husband during his life time, bearing the same characteristics as the *Ukanthudama*. The *Nankudama* share should be, as proposed by the generality of the members, one-third of the *Ukanthudama* gift. Legislation is necessary to fix the rates of the *Nankudama* and the *Ukanthudama* in uniform proportions.

"26. The opinions of the representative members of the community are given in detail above. That mismanagement exists, more or less, is a general complaint. But a section of the community is of opinion that the existing Court decisions to curtail their powers are a sufficient check to such mismanagements, while another section seems to think that they are not. The Committee agree with the former view and do not consider legislation necessary under this head.

"27. The Nanjanadians pray that, on the death of the last surviving member of a *Tarwad*, it should be enacted, by means of legislation, that his wife and children should become his legal heirs in preference to his divided and distant *Koottukars*. If this is found inexpedient or impracticable, they say that the last surviving member should be permitted to adopt his children without the payment of *Adiyara* fees.

"The Committee see no objection to permitting the adoption of wife and children by the last surviving member of the *Tarwad*, in the absence of near and undivided *Koottukars*. *Adiyara* fees have been already abolished by Government in the case of *Koottukars*. The Committee think that the same concession may be allowed in adopting wife and children."

These Vellalas are found scattered all over Travancore, though their chief centre is Nanjanad, composed of the Taluks of Tovala and Agastisvaram. From a reference to Vellalans, in the copper plate grants in the possession

of the Syrian Christians dated 824 A. D., it is inferred by Mr. THURSTON in his "Tribes and Castes of South India" that Vellalas originally settled in the West Coast about the 9th Cent. A. D. It is also possible, according to Mr. SUBRAMANIA IYER, who says in a note to him, that Vellalas of Madura and Travancore settled as accountants in Travancore at the request of the local Rajas. In evidence of this may be cited the fact that even now one of the presents to a bridegroom at his marriage is a writing style of the kind so well-known in Southern India. A good many Vellalas too were actually noted accountants to the State until very recently. Like their Tamil brethren of British India, these Vellalas style themselves *Pillai*. Like them too, they are known to be industrious and clever, and have got so far naturalised in the Malayalam country that they have been observed in recent years to drop down the *Pillai* in favour of the common honorific of *Nair*.



Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee).

Von BR. HERMANN MÜLLER, M. S. C.

(Schluß.)

7. Das Verbum.

A. Allgemeines.

1. Man unterscheidet im Sulka intransitive und transitive Verben.

2. Eigentümlich ist, daß einige intransitive Verben in gewissen Fällen transitiv werden, indem man ihnen ein Substantiv oder das fragende Fürwort im Plural als Objekt nachsetzen kann, aber nicht das Pronomen für den Plural, wie auch kein anderes Substantiv oder Pronomen im Singular oder Dual. Man kann z. B. sagen:

kaus o sinōl oder *kaus o nīe?* fangen Fische, fangen was?; aber nicht *kaus mar* oder *kaus a silan*.

3. Transitive Verben sind teils Grundwörter:

ēl es hinlegen, *kul* es nehmen, *mon* es nennen;

teils von intransitiven Verben oder Substantiven abgeleitete Wörter:

nhon ihn sehen, von *nhō* sehen; *kukēr* es wärmen, von *kuk* warm sein; *tejvēr* einen durch ein Fest ehren, von *tejp* ein Geehrter; *halām* ihn Sohn nennen, von *hal* Sohn.

Wie transitive Verben nach bestimmten Regeln gebildet werden, siehe bei der Wortbildungslehre S. 542f.

Oben S. 85 ist schon bemerkt, daß das Pronomen der 3. Pers. Sing. als Objekt in allen transitiven Verben schon enthalten ist:

*kla*n beschenken und auch beschenken ihn, *hot* umbrennen und umbrennen ihn (den Baum fallen durch Feuer).

Das Adverb *mō*, welches sowohl vor intransitiven als auch vor transitiven Verben stehen kann, drückt die Gegenseitigkeit einer Handlung aus. Es ist jedoch zu bemerken, daß, wenn *mō* vor einem transitiven Verb steht, ein entsprechendes Pronomen als Objekt nachstehen muß.

Beispiele: *mō kla* sich bewerben, *mō lem mar* sich bewerben sie (*kla* intr., *lem* tr.), *na t mō mūs* sie sich schimpfen, *na t mō mūsā ar* sie sich beschimpfen sie.

B. Formenveränderung von Verben.

Reduplikationen.

Intransitive sowohl als transitive Verben können verdoppelt werden, ohne dadurch ihren Charakter als intransitive oder transitive zu verändern. Verben werden verdoppelt, um dadurch eine Mehrheit der Handlungen auszudrücken. Auf welche Weise diese Verdopplungen stattfinden, siehe S. 541f. Hier nur einige Beispiele:

Intransitive:

hū hūhu blasen
kātlas, kakōtlas roh essen
ōrop orōrop baden
ējtiek ējtiek malen
anes nānnes schmerzen

Transitive:

kāvan, kakāvan pflanzen
mīt, mumtīt ausziehen
nlum, nānlum mitführen
vūmin, ōūmimin spalten
ōvir, ōvīvir umhauen

C. Pluralformen von Verben.

Einzelne Verben haben Pluralformen. Bei intransitiven Verben stehen diese Formen für eine Mehrheit der Handlungen, während sie bei transitiven auftreten, wenn ein Objekt im Plural nachsteht. Den Pluralformen kann das Fürwort der 3. Pers. Plur. nicht nachstehen, es ist schon im Verb selbst enthalten, wie in allen transitiven Verben das Fürwort der 3. Pers. Sing.

Die Pluralformen können auch verdoppelt werden.

Beispiele: *pānān* (intr.) Bürde ablegen, Pluralform *panēik*; *a vlom ta pānān* die Frau legt die Bürde ab; *a lo vlom min da panan* die zwei Frauen sie (zwei) legen die Bürde ab; *la reip na ta panēik* die Frauen sie legen die Bürde ab; *pis* (intr.) kommen, Pluralform *pagis* (*pis* steht aber auch für die Mehrheit); *kul* (tr.) es nehmen, holen; *kul min* sie zwei nehmen, holen; *lōl* sie nehmen, holen (niemals *kul mar*); *lōl o hi* Holz holen; *kārkār* (tr.) ihn (Kokoskern) schaben; *karkār min* sie zwei schaben; *kūrkur* sie schaben; *kūrkur o ges* Kokos schaben (auch *karkār o ges*).

Die meisten auf *r* und *t*, auch einige auf *l* und *n*, auslautende Verben können statt des Objektes *mar ik* nach sich nehmen. Man kann ihnen jedoch auch *mar* nachsetzen, was aber nicht so gebräuchlich zu sein scheint.

Beispiele: *ēn* es geben, *ēn ik* sie geben, statt *ēn mar*; *kerīl* ihn wegjagen, *kerīl ik* sie wegjagen, statt *kerīl mar*; *hālgēr* es losmachen, *hālgēr ik* sie losmachen, statt *hālgēr mar*; *murūt* es braten, *murūt ik* sie braten, statt *murūt mar*.

Auch *ēm* essen läßt eine solche Bildung zu:

ēm ik statt *ē mar* sie essen (*ēmik* ist auch intransitive Form).

Einzelne Wörter erleiden hiebei aus euphonischen Gründen eine Veränderung, indem vorstehendes *e* zu *i* wird.

Beispiele: *ēl* es hinlegen, *īl ik* sie hinlegen; *het* es ausreißen, *hit ik* sie ausreißen.

(Da *ik* auch als Suffix angesehen werden könnte, ist Vorstehendes an dieser Stelle angeführt.)

D. Vorsetzung von *k*.

Mit einem Vokal, ausgenommen mit *i*, anlautende Verben nehmen meistens *k* als Anlaut an. Vielleicht ist dies identisch mit *ka* oder *kam*, das zu *k* abgekürzt wurde, da man zuweilen ein *a* nach *k* hört, so z. B. bei *ōl*, *kōl* oder *kaōl*.

Beispiele: *ēn* oder *kēn* es geben, anreichen; *ēgen* oder *kēgen* sich bekleiden; *ōrop* oder *kōrop* baden; *ōrsan* oder *kōrsan* sitzen; *utūs* oder *kautūs* Schamtuch von Bast machen; *aur* oder *kaur* stark sein; *aus* oder *kaus* streiten.

Bei dieser Vorsetzung wird *e* zuweilen *ei*.

Beispiele: *ēl* oder *keīl* es hinlegen, *eha* oder *keīha* arbeiten.

E. Ausstoßung von Anlauten.

Mit *ay*, *ei* und *ou* anlautende Verben verlieren im Imperativ den ersten Vokal. Der Diphthong wird zu einem einfachen reinen Vokal.

Beispiele:

Sing.: *ayrūr* es durchschneiden, *urūr!* schneide es durch!; *eiwie* trinken, *īwie!* trink!; *eim* ihn töten, *īm!* töte ihn!; *ōrsie* rücken, *ūsie!* rücke!

Dual: *mi urūr!*, *mi īwie!* usw.

Plural: *mug urūr!*, *mug īwie!* usw.

F. Ausschaltung von Endungen.

1. Auf *m* endigende transitive Verben mit vorstehendem langen Vokal oder Diphthong stoßen, wenn ihnen ein mit *m* anlautendes Pronomen als Objekt nachsteht, das auslautende *m* aus.

Beispiele: *pīm* es biegen, *pī min* sie (zwei) biegen, *pī mar* sie biegen; *pūm* es klopfen, *pū min* sie (zwei) klopfen, *pū mar* sie klopfen; *solīm* es bauen, *solī min* sie (zwei) bauen, *solī mar* sie bauen; *vuokōm* ihn sehen, *vuokō mua* uns (zwei) sehen, *vuokō muk* euch sehen; *keīm* ihn töten, *keī mui* euch (zwei) töten, *keī mur* uns töten; *tutuim* es auflesen, *tutui mar* sie auflesen.

Auch bei Wörtern auf *iem* findet eine solche Ausschaltung statt, wie folgende Beispiele zeigen:

éjviem es trinken, *éjvie mar* sie trinken; *óysiem* ihn fesseln, *óysie min* sie (zwei) fesseln.

2. Auf *m* endigende transitive Verben mit vorstehendem kurzen Vokal stoßen, mit wenigen Ausnahmen, wenn ihnen ein mit *m* anlautendes Pronomen als Objekt nachsteht, das auslautende *m* mit vorstehendem Vokal aus. Bei vielen derselben kann jedoch diese Ausschaltung auch unterbleiben, können also oben genannte Pronomina dem unveränderten Worte nachgestellt werden.

Beispiele: *ehénem* ihm ausweichen, *ehén mur* uns ausweichen; *ejnīram* es schöpfen, *ejnīr min* sie (zwei) schöpfen; *monónaum* es in Blättern kochen, *monóna mar* sie in Blättern kochen; *vottgim* ihn ergreifen, *vottig mar* sie ergreifen.

Beispiele von Ausnahmen: *msim* Feldfrucht reinigen, *msim mar* sie reinigen; *nhom* sie schneidend abschälen, *nhom mar* sie abschälen; *lgem* es machen, *lgem mar* sie machen; *nīpigim* ihn beschenken, *nīpigim muk* euch beschenken.

Anmerkung: Vorstehende Regeln ließen sich auch auf folgende Weise erklären: *m*, *am*, *em*, *im*, *om* und *um* sind nicht Endungen der transitiven Verben, sondern das Objekt, Pronomen der 3. Pers. Sing. Damit fielen dann für diese Klasse Verben weg, was oben S. 85 und 521 in bezug hierauf gesagt ist, und müßten obige Formen (*m*, *am* usw.) dem Schema S. 83 eingereiht werden. In vielen Fällen hätte man dann auch nicht zwischen intransitiven und transitiven Formen zu unterscheiden, da oft die intransitive Form mit der transitiven nach Abstrich der Endungen gleichlautet. Die S. 524 und oben S. 525 aufgestellten Regeln müßten dann durch folgende ersetzt werden:

1. Allen auf einen Vokal endigenden Verben wird *m* oder *n* (vgl. S. 85 und 526) als Objekt, Pronomen der 3. Pers. Sing., nachgesetzt:

Z. B. *pī* biegen, *pī m* es biegen; *pu* klopfen, *pu m* es klopfen; *solī* bauen, *solī m* es bauen usw.

2. Vielen (es müßte hier noch zu erforschen sein, wie diese Wörter zu erkennen wären) auf Konsonanten endigenden Verben wird als Objekt, Pronomen der 3. Per. Sing., *am*, *em*, *im*, *om* oder *um* nachgestellt. Der vor *m* zu setzende Vokal richtet sich oft nach dem Vokal der letzten Silbe.

Beispiele: *ehen* ausweichen, *ehen em* ihm ausweichen; *ejnīr* schöpfen, *ejnīr am* es schöpfen; *monóna* in Blättern kochen, *monóna um* es in Blättern kochen usw.

Bei dieser Annahme wären aber außer den schon oben erwähnten Schwierigkeiten noch andere zu lösen. So müßte man z. B. annehmen, daß, wenn nach solchen Verben ein Substantiv in Singular, Dual oder Plural, oder ein nicht mit

m anlautendes Pronomen stände, man doch noch das angenommene Objekt *m*, *am*, *em*, *im*, *om* oder *um* nennen müßte. Warum sollte man z. B. sagen:

monón um a silan in Blättern kochen ihn den Fisch, *ehen em la reip* ausweichen ihm den Weibern *vuokō m nduk* sehen ihn mich, *kej m in* töten ihn dich.

3. Auf *an* endigende transitive Verben stoßen, wenn ihnen ein Pronomen des Duals oder Plurals als Objekt nachsteht, das *a* vor *n* aus. Geht dem *an* ein *y* voraus, so wird dieses zu *s*. Daß nach *n* das anlautende *m* des Objekts wegfällt, ist schon S. 85 erwähnt.

Beispiele: *egūyan* ihn begraben, *egūsa in* sie (zwei) begraben; *gūran* ihn fürchten, *gūra ur* uns fürchten; *vōran* ihn einschmieren, *vōra ar* sie einschmieren.

Anmerkung: In verschiedenen Fällen wäre nach Abstrich der Endung *an* die transitive Form des Verbs der intransitiven gleich. Wollte man aber die Endung *an* als Pronomen der 3. Pers. Sing. ansehen, so begegnete man denselben Schwierigkeiten, wie sie in der Anmerkung zur vorigen Klasse besprochen sind. Dann müßte man auch die Endung *n* (siehe S. 85) als Objekt ansehen. Es ist möglich, daß *an* eine Präposition ist, deren vielfältiger Sinn aber nicht leicht zu definieren wäre. Vergleiche hiezu die intransitiven und transitiven Formen der Verben S. 542 f.

G. Zusammenstehende Verben.

1. Im Sulka hat man häufig zwei ohne Verbindung zusammenstehende Verben. Es können zwei intransitive, oder zwei transitive, wie auch ein intransitives mit einem transitiven zusammenstehen.

2. Bei solchen Zusammenstellungen muß dem transitiven Verb ein Objekt nachstehen; sind alle transitiv, so steht nach jedem das Objekt.

3. Diese Zusammenstellungen können bezeichnen:

a) Zwei ganz verschiedene, aufeinanderfolgende Handlungen:

Z. B. *kul, ēl* nehmen es, hinlegen es; *kul min, ēl min* nehmen sie (zwei), hinlegen sie; *lōl, ū ik* nehmen sie, hinlegen sie; *kpum, hefir* fassen es, ausreißen es; *kul, nam* nehmen es, wegwerfen es; *pis, kru* kommen, sich hinlegen.

Oft steht *ka* zwischen den Verben; es ist dies entweder als Verbindungsartikel „und“ oder als verkürzte Form von *kam* um, zu, auf daß, damit, anzusehen:

Z. B. *kul ka nam* es nehmen und wegwerfen oder es nehmen, um es wegzuworfen, *pis ka kru* kommen und sich hinlegen oder kommen, um sich hinzulegen.

b) Zwei gleichzeitig geschehende Tätigkeiten, wovon eine am besten mit unserem Partizip des Präsens übersetzt wird und als Umstand zum anderen anzusehen ist:

Z. B. *kēmik hala* essen lachen (essend lachen oder lachend essen), *vō kēti* fliegen schreien (fliegend schreien oder schreiend fliegen), *onit lāntar* liegen in die Höhe schauen (liegend in die Höhe schauen oder in die Höhe schauend liegen), *sir pānen* stehen erwarten ihn (ihn stehend erwarten).

Zuweilen läßt sich eines solcher Verben mit einer unserer Vorsilben wiedergeben:

Z. B. *ōl parim* gehen, weggehen von ihm (ihn verlassen), *kej hālger* ziehen, lösen es (es losziehen).

Zusammenstellungen dreier Verben sind seltener.

Beispiel: *órsan kúlmar kēti* sitzen niederschauen weinen (niederschauend sitzen und weinen).

H. Konjugation.

a) Tempora und Modi.

1. Bei der Konjugation erleiden die Zeitwörter keine Veränderung, wohl aber, wie schon erwähnt, die Pronomina.

2. Man unterscheidet im Sulka zwei Tempora: 1. Präsens, 2. Perfekt.

Ferner bestehen noch folgende Modi: 3. Imperativ, 4. Optativ, 5. Habitualis und 6. Konditionalis. Der Optativ ist ein doppelter. Der Habitualis bezeichnet, daß etwas gewöhnlich so geschieht, daß es Brauch ist, so zu handeln. Er kommt besonders in Erzählungen und Erklärungen von Sitten und Gebräuchen zur Anwendung.

Außer den genannten Tempora und Modi bestehen noch zwei andere, die aber nur wenig gebräuchlich sind und deren Bedeutung mir noch nicht ganz klar ist. Es sind vielleicht im Verschwinden begriffene Formen für Vergangenheit und Zukunft. Vielleicht ist auch die Partikel *her*, *hera*, die für diese Konjugationsweisen dient, eine andere Form von *he* (siehe S. 539). Mir scheint, daß die erste Form mit *her* für die soeben vollendete Zeit, die andere mit *hera* für die kurz bevorstehende Zukunft dient.

Zum Ausdruck der Vergangenheit bedient man sich des Präsens. Die Zeit ist dann aus Adverbien ersichtlich oder denen, zu welchen man spricht, ohnehin schon bekannt.

Um noch besonders auszudrücken, daß eine Handlung schon vollendet ist, bedient man sich oft des Adverbs *kut* schon, oder *nanā* schon, oder man betont das Wort stark und setzt *he* danach. So antwortet man z. B. auf die Frage:

ñak noĩ nānur? sie werden gehen wann?, *na ta noĩ nanā* sie gehen schon (längst) (sie sind schon gegangen); *ileĩ he?* er verheiratet?, *ĩne, ta kut ileĩ* ja, er schon verheiratet.

3. Die Konjugation wird mit Hilfe folgender Partikeln ausgeführt:

Ta für das Präsens,

ak für das Futur,

kam für den zweiten Optativ,

ma für den Habitualis,

pa für den Konditionalis,

her und *hera* für die zwei zweifelhaften Formen, ersteres für die soeben vollendete Zeit, letzteres für die kurz bevorstehende Zukunft.

Das auslautende *a* von *ta*, *ma* und *pa* ist oft fast oder auch ganz stumm, wobei dann der Anlaut zum Pronomen herübergezogen wird, wenn dieses auf einen Vokal auslautet:

nat anstatt *na ta*, *nom* anstatt *no ma*, *nap* anstatt *na pa*.

Vor Vokalen fällt das auslautende *a* von *kua*, *ya* und den Partikeln ebenfalls aus:

Z. B. *ku' órop* ich bade, *y'órop* du badest, *é'órop* er badet, *no m'órop*, *ku p'órop*, *nur her'órop*.

4. Der Imperativ besteht im Singular aus dem einfachen Verb, im Dual wird *mi*, im Plural *mu*, vor Vokalen *mug*, vorgesetzt. Meistens steht *he* nach¹. Auch das Futur dient als Befehlsform.

5. Die Negation wird ausgedrückt durch die Partikel *lo*, die zuweilen *la* oder *loa* lautet. Sie steht unmittelbar vor dem Verb, also nach den anderen Partikeln, deren Endvokale ausgeschaltet und deren Anlaute mit *lo* zu einer Silbe vereinigt werden. *Her* und *hera* jedoch bleiben unverändert. Also *tlo* anstatt *ta lo*, *mlo* statt *ma lo*, *plo* statt *pa lo*, aber *her lo* und *hera lo*.

Die erste Person wird vor *lo* zu *k* abgekürzt, also *klo* statt *kua lo*, die zweite Person lautet *i* vor *lo*. Im Futur mit Negation fällt bei den Personen des Singular, bei der 1. Pers. Dual und 3. Pers. Plur. die Partikel *ak*, bei den anderen Personen des Dual und Plural nur der Auslaut *k* der Partikel *ak* weg.

Das Negativ steht zuweilen an Stelle des Positivs, so sagt man für „schnell“ zuweilen *la hus* „nicht langsam“. Für „schlecht“ als Adjektiv hat man kein Wort; man sagt statt dessen *lo yā* „nicht gut“.

Im Sulka steht oft eine doppelte Verneinung, wo wir im Deutschen bloß eine setzen:

Z. B. *non tan t'lo pis* nicht einer er nicht kommt (keiner kommt).

Die Verneinung beim Imperativ wird durch das Verb *ōr* aufhören, einhalten, mit dem begründenden Bindeworte *kam* zu, um zu, gebildet.

Die vorstehenden Pronomina sind die der Zukunft:

Z. B. *ne ōr kam noi!* du hör' auf zu gehen! (gehe nicht!).

b) Übersichtstabelle

der Veränderungen der Pronomina in den verschiedenen Tempora und Modi.

| Person | 1. Gegenwart | 2. Zukunft | 3. Gewohnheitsform | 4. Bedingungsform | 5. Wunschform I | 6. Wunschform II | 7. u. 8. die zweifelhaften Formen |
|----------|----------------------------|------------|-----------------------|-------------------|-----------------|------------------|-----------------------------------|
| Singular | 1. <i>kua</i> | <i>nu</i> | <i>ku</i> | <i>ku</i> | <i>kua</i> | <i>nduk</i> | <i>k nu</i> |
| | 2. <i>ya</i> | <i>ne</i> | <i>i</i> | <i>i</i> | <i>ya</i> | <i>nī</i> | <i>yi yi</i> |
| | 3. <i>(ta)</i> | <i>na</i> | <i>na</i> | <i>na</i> | <i>na</i> | <i>en</i> | <i>(t) n</i> |
| Dual | 1. <i>mu</i> | <i>ma</i> | <i>mo</i> | <i>mo</i> | <i>mua</i> | <i>mua</i> | <i>mu mu</i> |
| | 2. <i>mi</i> | <i>me</i> | <i>mi</i> | <i>mi</i> | <i>mi</i> | <i>muī</i> | <i>mi mi</i> |
| | 3. ^a <i>nin</i> | <i>nin</i> | <i>nin, ni</i> | <i>nin, ni</i> | <i>nin</i> | <i>min</i> | <i>nin nin</i> |
| Plural | 1. <i>nu</i> | <i>nur</i> | <i>no, nur u. mur</i> | <i>nur</i> | <i>nur</i> | <i>mur</i> | <i>nu nur</i> |
| | 2. <i>mu</i> | <i>mu</i> | <i>mu</i> | <i>mu</i> | <i>mu</i> | <i>muk</i> | <i>mu mu</i> |
| | 3. <i>na</i> | <i>na</i> | <i>nā, nar</i> | <i>nār</i> | <i>nar</i> | <i>mar</i> | <i>na nar</i> |
| Partikel | <i>ta</i> | <i>ak</i> | <i>ma</i> | <i>pa</i> | — | <i>kam</i> | <i>her hera</i> |

c) Paradigma.

1. Präsens.

I. Positiv:

1. P. *kua noi* ich gehe
2. P. *ya* „
3. P. *ta* „

Singular

II. Negativ:

- klo noi* ich gehe nicht
- i lo* „
- t lo* „

¹ Über die Bedeutung dieses Wörtchens siehe S. 539.

^a Bei der 3. Pers. Sing. kann *m* oder *n* im Anlaut stehen.

Dual

1. P. *mu ta noĩ* *mu t lo noĩ*
 2. P. *mi ta* *mi t lo* „
 3. P. *nin da* *nin d lo* „

Plural

1. P. *nu ta noĩ* *nu t lo noĩ*
 2. P. *mu ta* *mu t lo* „
 3. P. *na ta* *na t lo* „

2. Futur.

Singular

1. P. *nu ak noĩ* *nu lo noĩ*
 2. P. *ne ak* *ne(ni) lo* „
 3. P. *na'k* *na lo* „

Dual

1. P. *ma'k noĩ* *ma lo noĩ*
 2. P. *me ak* *mea lo* „
 3. P. *nin ak* *nina lo* „

Plural

1. P. *nur ak noĩ* *nura lo noĩ*
 2. P. *mu ak* *mua lo* „
 3. P. *na'k* *na lo* „

3. Imperativ.

- Singular *noĩ!* oder *ne ak noĩ* *ne õr kam noĩ*
 Dual *mi noĩ!* oder *me ak noĩ* *mi õr kam noĩ*
 Plural *mu noĩ!* oder *mu ak noĩ* *mug õr kam noĩ*

4. Optativ I.

Singular

1. P. *kua noĩ* *kua lo noĩ*
 2. P. *ya* *ya lo* „
 3. P. *na* *na lo* „

Dual

1. P. *mua noĩ* *mua lo noĩ*
 2. P. *mi* *mi lo* „
 3. P. *nin* *nin lo* „

Plural

1. P. *nur noĩ* *nur lo noĩ*
 2. P. *mu* *mu lo* „
 3. P. *nar* *nar lo* „

5. Optativ II.

Singular

1. P. *nduk kam noĩ* *nduk kam lo noĩ*
 2. P. *in kam* *in kam lo* „
 3. P. *en kam* *en kam lo* „

Dual

1. P. *mua kam noĩ* *mua kam lo noĩ*
 2. P. *mui kam* *mui kam lo* „
 3. P. *min kam* *min kam lo* „

Plural

1. P. *mur kam noĩ* *mur kam lo noĩ*
 2. P. *muk kam* *muk kam lo* „
 3. P. *mar kam* *mar kam lo* „

6. Habitualis.

Singular

1. P. *ku ma noĩ* *ku m lo noĩ*
 2. P. *i ma* *i m lo* „
 3. P. *na ma* *na m lo* „

Dual

1. P. *mo ma noĩ* *mo m lo noĩ*
 2. P. *mi ma* *mi m lo* „
 3. P. *nin ma* *ni m lo* „

Plural

1. P. *no ma noĩ* *no m lo noĩ*
 2. P. *mu ma* *mu m lo* „
 3. P. *na ma* *na m lo* „

7. Konditionalis.

Singular

1. P. *ku pa noĩ* *ku p lo noĩ*
 2. P. *i pa* *i p lo* „
 3. P. *na pa* *na p lo* „

Dual

1. P. *mo pa noĩ* *mo p lo noĩ*
 2. P. *mi pa* *mi p lo* „
 3. P. *nin pa* *min p lo* „

Plural

1. P. *nur pa noĩ* *nur p lo noĩ*
 2. P. *mu pa* *mu p lo* „
 3. P. *na pa* *nar p lo* „

8. Zweifelhafte Form I.

Singular

1. P. *k her noĩ* *k her lo noĩ*
 2. P. *yi her* *yi her lo* „
 3. P. *t her* *t her lo* „

Dual

1. P. *mu t her noĩ* *mu t her lo noĩ*
 2. P. *mi t her* *mi t her lo* „
 3. P. *nin d her* *nin d her lo* „

Plural

1. P. *nu t her noĩ* *nu t her lo noĩ*
 2. P. *mu t her* *mu t her lo* „
 3. P. *na t her* *na t her lo* „

9. Zweifelhafte Form II.

| Singular | | | Dual | |
|---------------------------|------------------------|---|--------------------------|-----------------------|
| 1. P. <i>nu hera noi</i> | <i>nu hera lo noi</i> | | 1. P. <i>mo hera noi</i> | <i>mo hera lo noi</i> |
| 2. P. <i>yi hera</i> | <i>yi hera lo</i> | " | 2. P. <i>mi hera</i> | <i>mi hera lo</i> |
| 3. P. <i>n hera</i> | <i>n hera lo</i> | " | 3. P. <i>nin hera</i> | <i>nin hera lo</i> |
| Plural | | | | |
| 1. P. <i>nur hera noi</i> | <i>nur hera lo noi</i> | | | |
| 2. P. <i>mn hera</i> | <i>mu hera lo</i> | " | | |
| 3. P. <i>nar hera</i> | <i>nar hera lo</i> | " | | |

Die beiden letzten Formen stehen auch mit anderen Konjugationsformen, ausgenommen mit der Zukunft:

ku m her noi, ku p her noi usw.

d) Frageform.

Eine eigene Frageform gibt es im Sulka nicht. In Fragesätzen ohne Fragewort ist die Frage nur am Ton erkenntlich.

Die fragenden Pronomina stehen am Anfange des Satzes, wenn sich die Frage auf das Subjekt bezieht; bezieht sich die Frage auf das Objekt, so stehen die Fragewörter gewöhnlich nach dem Verb. Zuweilen stehen sie am Anfange des Satzes; in diesem Falle muß aber dem Verb ein entsprechendes Pronomen als Objekt nachstehen.

Beispiele: *a nīe ta vūt?* was es fällt? *a lo nīe min da vūt?* zwei was sie (zwei) fallen? *a kro nīe na ta vūt?* die was sie fallen? *erīe ta noi?* wer er geht? *erīe ta vuokōm?* wer er sieht es? *mu ta vuokōm a nīe?* ihr seht es was? *a nīe mu ta vuokōm?* was ihr seht es? *mu ta vuokōm a lo nīe ruk?* ihr seht die zwei was diese? *a lo nīe ruk mu ta vuokō min?* zwei was diese ihr seht sie (zwei)? *mu ta vuokōm a kro nīe ruk?* ihr seht die was diese? *a kro nīe rūk mu ta vuokō mar?* die was diese ihr seht sie?

Bei Entscheidungsfragen bedient man sich der Wörter *nok* für den Singular, *ninok* für den Dual und *norok* für den Plural, welche den Sinn von „vielleicht“ haben, oder *pat he* mit dem selben Sinne, welches vor allen Numeri steht. Zuweilen stellt man dem Verb noch *vur* nach. *Pat he* steht im Anfange des Satzes, es kann auch in Verbindung mit *nok*, *ninok*, *norok* stehen.

Beispiele: *nok ta pis he?* vielleicht er kommt (gekommen)?, *pat he ta pis?* oder *pat he nok ta pis?* vielleicht er kommt?, *minnok min da pis he?* die zwei vielleicht die zwei kommen?, *pat he min da pis?* oder *pat he minnik min da pis?* vielleicht die zwei kommen?, *norok na ta pis he?* sie vielleicht sie kommen?, *pat he na t pis?* oder *pat he norok na t pagis?* vielleicht sie kommen? *nok ta pis vur?* usw.

e) Infinitiv.

Unser deutscher Infinitiv wird im Sulka meistens durch das Verb mit vorstehendem Bindeworte *kam* „zu“, „um zu“, „auf daß“, „damit“ wiedergegeben. Zuweilen steht auch das Verb ohne *kam* für den Infinitiv. Bei Wörtern wie *mnur*, wissen, können, verstehen, und *pat* denken, verstehen, können, mit nachfolgendem Verb steht *kam* stets vor letzterem.

Beispiele: *ta mnur kam ejīiek* er weiß zu (kann) malen; *k lo pat kam kīe* ich nicht kann schwimmen; *ta noi kam eha* er geht, um zu arbeiten oder *ta noi kējha* er geht arbeiten; *mu hāvuir ar mar kam ol nāti* ihr sagt ihnen sie zu kommen her, Imperativsatz: sagt ihnen, sie sollten herkommen.

Dieser Form bedient man sich im Sulka viel häufiger als im Deutschen.

Z. B. für: wir gingen da hinunter zum Brotfruchtbaume, sagt man: *nu ta gurun kam pis ko p'a yanmejl* wir gehen hinunter, um zu kommen da bei dem Brotfruchtbaum. Statt zu sagen: wir verließen das Gehöft und gingen zu einem anderen, sagt man: *nu t'orim a rinmat kam pis man a rinmat lan to* wir verlassen das Gehöft, um zu kommen nach einem Gehöfte einem anderen.

Wie der verneinende Imperativ mit *kam* gebildet wird, ist schon S. 528 erklärt worden.

f) Die Partizipien.

Es gibt im Sulka kein Partizip. Wie unser Partizip Präsens wiederzugeben ist, ist S. 526 erklärt. Auch ist S. 527 schon erwähnt, wie im Sulka eine vergangene Tätigkeit, für welche wir uns im Deutschen des Partizip Perfekt bedienen, ausgedrückt wird. Ferner haben eine Anzahl Verben im Sulka den Sinn unserer Partizipien Perfekt im Passiv.

Beispiele: *hálkir* durchbohrt sein, *onik* gestillt sein, *pā* durchlöchert sein, *rreļ* gespannt sein, *sildl* angebrannt sein, *véthas* geschürft sein, *mahe* abgeschält sein, *oymīnik* gespalten sein, *pi* geknickt sein, *rūvas* verwischt sein, *tip* oder *tītip* erloschen sein, *vūnin* geschwollen sein.

g) Passiv.

Eine Passivform fehlt im Sulka; sie wird durch Umschreibungen mit dem Aktiv wiedergegeben.

Statt: er wird geschlagen, sagt man: *na t'óspum* sie schlagen ihn. Statt: sie werden beschimpft, *na tamūsū ar* sie beschimpfen sie.

Auch haben, wie schon oben bemerkt, gewisse Verben passiven Sinn.

h) Ersatz für die Hilfszeitwörter.

Die Hilfszeitwörter „sein“, „haben“, „werden“ sind der Sulka-Sprache fremd. Wie die Konjugation mittels einiger Partikel ausgeführt wird, ist schon erklärt worden. Hier soll noch angeführt werden, wie unsere Hilfsverben im Sulka weiter ersetzt werden.

1. Sein.

a) „Sein“ als Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat.

a) Unsere prädikativen Adjektiva sind im Sulka intransitive Verben und bedürfen als solche keines Hilfsverbs.

β) Ein Substantiv als Prädikat stellt man mit seinem Artikel und Numerzeichen dem Subjekt meistens nach, zuweilen auch vor; es muß in Zahl mit dem Subjekt übereinstimmen (siehe S. 81). Ebenso verfährt man mit den Adjektiven, die ja als Substantive behandelt werden.

γ) Ist das Subjekt ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort und das Prädikat ein Verb, so wird es nach diesem durch ein entsprechendes persönliches Pronomen wiederholt.

Beispiele:

a) *ta svēl* es rot, *min da lajt* sie (zwei) groß, *na t'ēt* sie grün.

β) *nduk a sūlka* ich ein Sulka oder *a sūlka nduk* ein Sulka ich, *mui a lo ménen* ihr (zwei) zwei Mengen oder *a lo ménen mui* zwei Mengen ihr (zwei), *mar a kro gáktei* sie Gaktei oder *a kro gaktei mar* Gaktei sic, *in a hógor* du ein Hoher oder *a hógor in* ein Hoher

du, *min a lo sāveger* sie (zwei) zwei Schlanke oder *a lo sāveger min* zwei Schlanke sie (zwei),
mur le yār wir Gute oder *le yār mur* Gute wir.

Als Verneinung steht *non* vor dem Substantiv:

nduk non a mēnen ich nicht ein Mengen, *mar non a hōgui* sie nicht Hohe.

γ) *a kólkha ta pis* die Sonne sie geht auf, *ka lo nhar min da nes* seine zwei Füße
 sie (zwei) tun weh, *o pepēka na ta vūvūl* die Papaya sie reif, *mar na ta noī he* sie sie gehen,
en druk na ta vle diese sie bleiben, *a lo vhar ruk min da vāvnek* die zwei Breiten diese sie
 (zwei) schwer.

b) „Sein“ in dem Sinne von „sich befinden“ wird durch das Zeitwort
vle „bleiben“, „wohnen“, „sich befinden“, wiedergegeben:

Z. B. *a si ta vle manām* Wasser es befindet sich darin (es ist Wasser darin), *e Seranūt*
ta vle m'a rik Seranut sie befindet sich im Hause, *l'aurokól na ta vle m'a vrērei* die Männer
 sie befinden sich im Maskenhouse.

Da aber auch andere Wörter verbalen Charakter haben können, so kann
 ein Gedanke ohne Verb ausgedrückt werden:

Z. B. *en kua meīl* er oben, *mar kū mnok* sie draußen, *mūla krō reak ri* eure Taro diese
 (dies sind eure Taro).

2. Haben.

a) Bedeutet „haben“ soviel als „besitzen“, so wird es durch ein ent-
 sprechendes besitzanzeigendes Pronomen ausgedrückt:

Z. B. statt: Tlieton hat ein Haus, *Tliētōn ka nāylu* Tlieton sein Haus; *a lo nokól mina lo*
mūs die zwei Männer ihre zwei Lanzen, statt: die zwei Männner haben zwei Lanzen; statt:
 sie haben Kleider, *mar na kro it* sie ihre Kleider; für: ich habe eine Pflanzung, *nduk kua lūt*
 ich meine Pflanzung, oder einfacher: *kua lūt* meine Pflanzung.

Bei Verneinung steht *non* mit *ka* vor dem Substantiv; nach dem Sub-
 stantiv steht dann *nan*, für, gefolgt von dem betreffenden Pronomen als Objekt.
 Fragesätze machen hierin keinen Unterschied. Bei den alleinstehenden besitz-
 anzeigenden Pronomen wird das Substantiv durch *tan*, *lo* oder *kur*, je nach
 der Zahl, vertreten.

Beispiele: *e Véigi non ka lūt nan in?* V. nicht eine Pflanzung für dich? (Veigi hast
 du keine Pflanzung?); Antwort: *kua lūt* meine Pflanzung oder *noup* nein (d. h. ich habe eine
 Pflanzung, oder nein, ich habe keine); *muk non ka kro lūtik n'uk?* ihr nicht Pflanzungen für
 euch? (habt ihr keine Pflanzungen?); Antwort: *nōa kro lūtik* unsere Pflanzungen oder *noup*,
non ka kur n'ur nein, nicht einige für uns (d. h. wir haben Pflanzungen, oder nein, wir haben
 keine); *non ka lanéil nan* nicht ein Kahn für ihn (er hat keinen Kahn); *non ka lo n ua* nicht
 zwei für uns (zwei) (wir haben keine zwei); *non ka t'n'ur* nicht eins für uns (wir haben keins).
 Im letzten Satze sind *tan* und *nan* bis auf die Anlaute *t* und *n* verkürzt. Ohne Wortverkürzung
 würde der Satz lauten: *non ka tan nan ur*.

b) Drückt „haben“ eine Eigenschaft oder einen Zustand aus, in dem sich
 etwas befindet, so wird es vielfach durch *ēl* (*keīl*) wiedergegeben:

Z. B. *el ka nho* ein Loch haben, *ēl o nhōtur* Löcher haben (löcherig sein), *ēl vūr kūa*
 Auschlag haben, *ēl a pāmok* einen Spalt (Riß) haben.

3. Werden. Zum Ersatze für „werden“, insofern es bedeutet „nach und
 nach in einen Zustand treten“, bedient man sich des Adverbs *ponoī* nach
 und nach:

Z. B. *ā kalsie ta laūt ponoī* das Kind es groß nach und nach (für das Kind ist groß
 geworden), *a kalsie n'ak laūt ponoī* das Kind es wird groß allmählich.

i) Hilfszeitwörter der Aussageweise.

4. **Können.** Wenn es soviel als „verstehen“ oder „wissen“ bedeutet, so wird es durch die Verben *mnur* „wissen“, „verstehen“, *nan* „verstehen“ oder *pat* „verstehen“ wiedergegeben:

Z. B. *ta pat kam êtiek* er versteht zu malen (er kann malen); *ta nan o rhek* er versteht Wörter (d. h. er kann zaubern, er ist Zauberer); *ya mnur kam târkiem a lanêi!* du verstehst zu zimmern einen Kahn? (kannst du einen Kahn machen?); *kla mnur kam êrip* ich nicht verstehe zu tanzen (ich kann nicht tanzen).

„Nicht können“ wird auch oft durch das Adverb *sia*, das den Sinn von „vergebens“, „ohne Erfolg“ hat, wiedergegeben:

Z. B. *kua sia vle mo merék* ich vergebens bleibe hier zu Hause (ich kann nicht mehr zu Hause bleiben), *ta sia rēan kam êkiem* er vergebens sagte ihm zu folgen ihm (er konnte ihn nicht zum Mitgehen bewegen).

„Es nicht können“ wird durch das reflexive Zeitwort *khānan* sich bemühen, dem *sia* vor und *man* nachstehen, ausgedrückt. Einem nachstehenden Verb wird *kam* vorgesetzt, hiebei kann *man* wegfallen:

Z. B. *ta sia khānan man* er vergebens bemüht sich damit (er kann es nicht), *kua sia khānan nduk (man) kam kul* ich vergebens bemühe mich damit zu tragen es (ich kann es nicht tragen), *na t sia khānan ar kam êt* sie vergebens bemühen sich zu ziehen es (sie können es nicht ziehen), *nin da sia khānan in kam noj* sie (zwei) vergebens bemühen sich zu gehen (sie können nicht gehen).

5. **Mögen und wollen** wird außer der Wunschform noch durch das Verb *svil* „wollen“ wiedergegeben:

Z. B. *kua svil kam noj* ich will (wünsche) zu gehen.

Für „nicht wollen“ hat man die Zeitwörter *kies* nicht wollen, *kēyan* es nicht wollen, es verweigern und das reflexive Verb *kāpagan* sich weigern:

Z. B. *kua kies* ich will nicht, *ta kēyan* er verweigert es, *ta kēyan a sūku* er verweigert den Tabak, *nu ta kāpagan mur* wir weigern uns.

Für „wollte“, wenn es ausdrücken soll, daß man entschlossen war, etwas zu tun oder eben im Begriffe war, etwas auszuführen, aber es nicht konnte, daß etwas dazwischen kam, was die zu beginnende Handlung zwecklos machte oder auch, daß etwas mit diesem Zeitpunkte zusammentraf, ohne jedoch die Handlung zu beeinflussen, steht *re* „meinen“, „denken“, „sagen“.

Beispiele: *kua re kam putum, va nou a kitap man* ich wollte zu umhauen ihn, aber nicht ein Beil dafür (ich wollte ihn umhauen, habe aber kein Beil dazu); *ta re noj kam ririn, va ta vuokōm* er wollte gehen zu suchen es, aber er sieht es (er wollte es suchen gehen, da erblickte er es); *nu t re (kam) ôrop va na ta pagis* wir wollten (zu) baden und sie kommen (wir wollten gerade baden, als sie ankamen).

6. **Sollen** wird durch die Wunschform, „nicht sollen“ durch *ōr* mit *kam* vor dem Verb wiedergegeben:

en kam noj er zu gehen (er soll gehen), *en ōr kam noj* er höre auf zu gehen (er soll nicht gehen).

7. **Lassen.** Für dieses Wort muß man sich, je nach dem Sinne, in welchem es gebraucht wird, anderer einschlägiger Verben bedienen: z. B. *men* jemanden schicken, jemanden etwas tun lassen; *namhun* jemand einladen, etwas zu tun;

manán von etwas weggehen, ablassen von ihm; *orim* etwas liegen lassen, von etwas weggehen, ablassen von ihm; *ōr* aufhören, ablassen von.

8. Ebenso muß man sich für **dürfen**, **müssen** und alle anderen Fälle mit Umschreibungen behelfen.

8. Das Adverbium.

I. Adverbia der Zeit.

knāik oder *kānāik* nachher, zuletzt; *ktār* oder *kātār* vorher, zuerst (sind auch intrans. Verben).

kut schon.

mānhak längst, vor langer Zeit.

marūt oder *mandūt* morgens.

matian beständig, immer.

namō gestern.

nanā schon, heute.

naka oder *neaka*.

na steht vor der Zukunft.

namō morgen.

nānur? wann? (wenn sich die Frage auf die Zukunft bezieht).

nātku übermorgen.

natók überübermorgen.

ninik längst, vor langer Zeit, auch *tie ninik*; *na ninik* in ferner Zukunft.

nikiēr nachts.

sugūn zuerst zum erstenmal, im Anfange, auch kürzlich, neulich.

tie steht vor dem Perfekt wie *na* vor dem Futur.

tie nur? wann? (wenn sich die Frage auf die Vergangenheit bezieht).

tiēti nun, jetzt.

tiētku vorgestern.

tietók vorvorgestern.

tiok vor langer Zeit.

vop noch, *nōup vop* noch nicht.

vulēmas oder *vulēan* abends.

vūna oder *gūna* kürzlich, neulich.

yek oder *sek* und *na* bedürfen einer ausführlichen Erklärung. *na* hat den Sinn unseres „erst“, „zuerst“, „noch“, *yek* den von „dann“, „darauf“, „erst“; mit *noup* davor bedeutet es „noch nicht“. Während *na* nach dem Verb steht, auf welches es sich bezieht, kann *yek* vor oder nach stehen, oft steht es sowohl vor als nach dem Verb. Beide Wörter ergänzen sich manchmal gegenseitig in einem Satze. *na* steht dann nach der Tätigkeit, die vollendet werden muß, ehe die andere, mit der *yek* steht, beginnt:

Z. B. *nur ak kéjha na, sek noj* wir werden arbeiten erst, dann gehen; *nur ak kéjha sek, noj namō yek* wir werden arbeiten erst, gehen morgen dann; *ōr na! ōr na! nur ak pagis na* laß noch! laß noch! wir werden kommen erst (d. h. laß es, bis wir angekommen sind); *noup sek* nicht noch (noch nicht); *na t ku yek* übermorgen erst (übermorgen tun wir es).

Die meisten Adverbia der Zeit können sowohl im Anfange als auch am Ende des Satzes stehen. Eine Ausnahme machen folgende: *kut* und *gūna*

(*vúna*) stehen stets vor, *matian* und *vop* stets nach, *knaik* und *ktār* können sowohl vor als nach dem Verb stehen, auf das sie sich beziehen.

Beispiele zu den Adverbia der Zeit:

na ta noĩ tiēti sie gehen jetzt, *ta noĩ nanā* er geht schon (er ist schon gegangen), *namō nak pagis* morgen sie werden kommen, *nātku nur ak kērip* übermorgen wir werden tanzen, *kavūrgim a kólkha namō* viel Sonne gestern (es war heiß gestern), *a lanéil ta vār tiētku* ein Kahn er landet (landete) vorgestern, *kua vuokōm ninik he¹* ich sehe (sah) ihn vor langer Zeit, *na t parim a rinmat ta tiók he* sie verlassen (verließen) das Gehöft dies vor langer Zeit, *tie mánhak na ta kāv ar* vor langer Zeit sie pflanzen (pflanzten) sie, *no ma kōni nikiēr* wir singen nachts, *nur ak noĩ náur?* wir werden gehen wann?, *na tók* über übermorgen (nach übermorgen), *na ta pis tiēnur?* sie kommen wann? (kamen wann?), *tiētku* vorgestern, *no ma nam kiēruk marūt* wir waschen Gesichte morgen (wir waschen uns morgens), *ta kut noĩ* er schon geht (er ist schon gegangen), *nin da gima pis* sie (zwei) kürzlich kommen (gekommen), *na m'ōrsau matian* sie sitzen beständig, *nu t kēmik vop* wir essen noch, *nin d lo hop vop?* sie (zwei) nicht aufstehen noch?, *nōup vop* nicht noch, *ta ktār pis* er vorher kommt oder *ta pis ktār* er kommt vor, *ta knaik kul* er nachher nimmt es (er hat es nachher [oder zuletzt] genommen), *ta pis tie sugun* er kommt anfangs (er kam anfangs [im Anfange]).

II. Adverbia des Ortes.

hagenmók weit.

hamō nahe.

yuk anderswo.

kānmok nahe.

kō da.

mān oben.

meil oben.

mattan steht für: weiß nicht wo, sein Aufenthalt ist nicht bekannt.

mō hier.

nāti her.

pálmaj nach oben, aufwärts.

péirik nach unten, abwärts.

parasántan überall.

pēvi draußen.

pgiek mitten.

māmlin auf See.

mnok, ku mnok draußen.

lam, nam, nam, ram, nanām wo, woher, wohin; hinter diesen Wörtern steht oft noch *riem, tam riem, nam riem, nam riem*.

Auch die hinweisenden Pronomina haben oft lokalen Sinn und stehen für Adverbien.

Folgende Wörter sind Zusammensetzungen:

gunitin am Ende, am Flügel, an der Ecke (von *gu* Ende und *néitin* Seite).

kunpāt am Lande, im Busch (*kun* s. d. Richtungen und *pāt* Schlamm).

kunpétrup im Busch (*kun* s. d. Richtungen und *petrup* eine Palmen-Art).

mándik im Familienhause (*ma* in und *rik* Familienhaus).

¹ Über das Wörtchen *he* siehe S. 539.

máylu im Männerhause (*ma* in und *náylu* Männerhaus).
merék zu Hause, im Dorfe (wahrscheinlich *ma* in und *rik* Familienhaus).
ntu an der Seite, Ecke, Flügel (*n* ? und *tu* Ecke, Ende).
péitin abseits, auf der Seite (*pum* an und *néitin* Seite).
plo tōn an der Landestelle (*pum* an, *o tōn* Landestelle).

Die Richtungen.

Die Sulka unterscheiden sechs Richtungen, die eine große Rolle in ihrer Sprache spielen. Sie werden ungemein häufig gebraucht; so stehen sie sehr oft bei Verben, die eine Fortbewegung bezeichnen, selbst dann noch, wenn das Verbum selbst, oder ein Umstand, oder auch beide, jedes für sich allein schon, die Richtung der Bewegung bezeichnet:

Z. B. *girap ōgua pálmaj* aufsteigen nach oben hinauf, *gurum ōgu péirik* absteigen nach unten hinunter.

Während bei anderen Verben die Richtung, nach welcher hin die Bewegung geschieht, steht, wird mit „kommen“ meistens die Richtung, aus der jemand oder etwas kommt, angegeben.

Stellt man sich mit dem Gesichte dem Meere zugewandt hin, so hat man vor sich die in der Tabelle mit I angegebene Richtung, hinter sich die Richtung II, zur rechten Hand Richtung III, links Richtung IV, Richtung V ist oben, Richtung VI unten.

Die Richtungen stehen viel mit Präpositionen und Adverbien: mit „in“ steht meistens Richtung II, mit „außen“, „draußen“ Richtung I:

Z. B. *kuu manám* drinnen, *kun maylú* im Hause, *kā mnok* draußen.

Nach *kō* und auch oft nach *ha* wird *k* zu *g*, *kō gu* statt *ko ku*, *ha gu* oft statt *ha ku*; ebenso nach den hinweisenden Pronomina, die, wie schon erwähnt, oft lokalen Sinn haben:

Z. B. *e Rayga ti gu R.* da R. I, *e Marándie mar ri gu N.* sie da R. II.

Da in den Wohnsitzen der Sulka die Berge sich bis ans Meer vordrängen, die Steigung also gleich am Ufer beginnt, so steht meistens Richtung II statt Richtung V (landeinwärts statt oben), *kun meil* statt *kua meil*.

Weil diese Richtungen nicht immer durch einen passenden kurzen Ausdruck im Deutschen wiederzugeben sind, ausgenommen Richtung V und VI, so sind sie in den Beispielen mit Nummern bezeichnet: z. B. R. III, d. h. zur rechten Hand, wenn man dem Meere zugewandt steht.

Tabelle der Richtungen mit den gebräuchlichsten Partikeln:

| Richtung | In und nach | Aus und von | Weiter in, nach |
|----------|---|---|---------------------------------|
| I und VI | <i>ma kū</i> oder <i>ōgu</i> ¹ | <i>kan</i> oder <i>kun</i> oder <i>man kū</i> | <i>ha ku</i> oder <i>ha gu</i> |
| II | „ <i>kun</i> „ <i>ōgun</i> | „ „ „ „ „ <i>kun</i> | „ <i>kun</i> „ „ „ <i>gun</i> |
| III | „ <i>kuon</i> „ <i>ōguon</i> | „ „ „ „ „ <i>kuon</i> | „ <i>kuon</i> „ „ „ <i>guon</i> |
| IV | „ <i>kut</i> „ <i>ōgut</i> | „ „ „ „ „ <i>kut</i> | „ <i>kut</i> „ „ „ <i>gut</i> |
| V | „ <i>kua</i> „ <i>ōgua</i> | „ „ „ „ „ <i>kua</i> | „ <i>kua</i> „ „ „ <i>gua</i> |

¹ Vielleicht ist diese Form eine Zusammenziehung von *kō da*, und den Richtungen, aber auch *kōgu*, *kōgun* usw.

Nach Verben mit *n* im Anlaut steht oft *n* vor dem Anlaut *o*:

Z. B. *ta noī nōgu, ta nōrpok nōgun.*

Die Adverbia des Ortes stehen nach dem Satzteil, auf den sie sich beziehen.

Beispiele zu den Adverbia des Ortes:

ya vle mō? du bleibst hier?; *ine, kua vle mō merék* ja, ich bleibe hier zu Hause; *ēl kō ho* lege es daher (*ho* statt *he*); *e Sis nam?* *Sis* wo?; *en kun māyū* er R. II im Hause; *y'onīt tam?* du schläfst wo?; *ku'onīt ma kū* ich schlafe R. I; *mu ta noī nam rēm?* ihr geht wohin?; *nu ta noī nōgu v'a māy* wir gehen R. I ans Ufer; *ta sir kō ntu, e Kō mō pgiēk va ke la kuon ntu* er steht da an der Ecke, *Kō* hier mitten und sein Freund R. III am Flügel; *kua nāyū ta vle kō gunītin* mein Haus es befindet sich da am Ende; *pīt pēitin!* nimm was es auf der Seite! (*pīt*, es wegnehmen, also hier Sinn: nimm es aus dem Wege!); *a mon di gut māmlin* ein Schiff da R. VI auf der See; *tlo vle mō, ta vle kō yuk* er nicht befindet sich hier, es befindet sich da anderswo; *o tūmūip na ma pagis kan kun meīl kam inīr māy* die Tumuip sie kommen von R. II oben zu schöpfen Seewasser; *nu ta gūgurun kan kua pēirik kam pis kō p lo tōn* wir steigen ab von oben hinab um zu kommen an die Landestelle; *na ta gēgirap ōgua pālmāi* sie steigen nach oben hinauf; *e Lonviletēin na nam?* *L.* wo?; *nok māttan* sein Aufenthaltsort ist unbekannt, wir wissen nicht wo er ist; *kua riamat hamō va ka tan hagen mōk gi* mein Dorf nahe, aber das seihige weit; *yq sir kūmnok kaman?* du stehst draußen warum?; *vejēk kan kū!* komm herein von R. I.

III. Adverbia der Art und Weise.

1. Vor Verben stehen:

ya nur.

gul oder *gula* irre, unrecht, unwillkürlich.

ker schlecht.

klā sehr.

mī oder *mēa* gewöhnlich.

mō gegenseitig, einander.

mur oder *mura* von selbst, ohne Grund.

plan oft.

ria sehr, viel.

sia vergebens, umsonst.

sim sehr, gut, rechtmäßig.

sma gut.

tak wieder.

to oder *tog, tok, ton* undeutlich, unklar, unbestimmt: z. B. *ton mon* undeutlich nennen, *tok patēr* undeutlich erklären (es steht auch vor Substantiven wie *ker, mi* und *sim*: z. B. *ka tog la to* sein Freund, den ich nicht kenne).

vu oder *vua* viel.

vur oder *vura* beginnen, anfangen zu.

vuron mit *gi* davor unaufgefordert, umsonst, ohne Gegenleistung.

2. Nach Verben:

enan wie.

giugi oder *viugi* wiederholt.

yuk anders, verändert, nicht wie gewöhnlich.

kamān warum, wozu, weshalb.

kólik tüchtig, viel.

napán ohne Hülse.

nya, ninya wie.

namēan ganz, vollständig.

ólhak durch, vorüber (vielleicht *ol* gehen, *hok* lang).

ponoɿ nach und nach, allmählich.

te so, vor direkter und indirekter Rede.

ti so, mit Gesten oder Zeichen.

tuk allein, nur, von selbst.

vat auch, bei Abwechslung.

3. Nur nach einzelnen Verben:

kamēak vor Hunger.

malhi, mit *noi*, groß geworden, ohne daß die bestimmten Zeremonien, wie die Beschneidung, Zähneschwärzen usw. an ihm vorgenommen wurden.

mālkēr, mit *ilei*, heiraten, heiraten mit weißen Zähnen.

volētam, nur mit *tār*, es undeutlich sehen.

4. Vor und nach stehen:

gi nur; *kat* auch, wieder.

gi kann auch vor oder nach anderen Wortarten stehen; es steht aber niemals vor, wohl aber nach Pronomina und Adverbien. Es erfreut sich eines sehr häufigen Gebrauches, steht aber zuweilen ohne Bedeutung.

Auch die Präposition *éakam* ist als Adverb gebräuchlich:

Z. B. *ta lgam éakam e Rün* er macht es wie Run.

kū mie steht für „leise“, *kua meil* für „laut“.

Beispiele zu den Adverbia der Art und Weise:

na t sma lgam sie gut machen es; *ta ker rēre* er schlecht spricht; *a reɿ ta sim hok* das Tanzgerät es sehr lang; *nin da sīa rtrīn ar* sie (zwei) vergebens suchen sie; *a mus a sim khar* eine Lanze eine sehr spitze; *ta kla yā* es sehr schön; *ta mur hālgier* es von selbst geht los; *na t mur keɿm* sie ohne Grund töten ihn; *no m lo kēnkim, na ma gi vuron klan ur ōrom* wir nicht kaufen es, sie nur ohne Gegenleistung beschenken uns damit; *ta gi vuron klan nduk, klo nrān* er nur von selbst beschenkt mich, ich nicht bitte ihn (er beschenkt mich ungebeten); *i tīt ta rīna yáyūr* dein Vater er sehr krank; *kua plan noi manām* ich oft gehe dahin; *ka hō a mi hōgor* sein (Baum) ein gewöhnlich hoher (er ist von gewöhnlicher Größe [*hō* Baum steht hier für Statur]); *ya mēa nhō kat gi* du gewöhnlich aussiehst wieder (du siehst wieder aus wie gewöhnlich); *mu t vu mūyan nduk kamān?* ihr viel beschimpft mich warum?; *i l'ōspum kólik* du nicht schlägst ihn tüchtig; *ta gula rēre* er irre spricht; *na t vur tik* sie beginnen (zu) reifen; *en tuk ta noi* er allein er geht; *ta noi tuk* er geht allein (oder von selbst); *tā ya lēp* er nur schämt sich; *na t ya kēmik tuk* sie nur essen nur; *ta lgam nya?* er macht es wie?; *na ta lgam o nēsēl ninya?* sie machen die Messer wie?; *tiēti ta re yuk* jetzt er spricht anders; *min da noi ólhak* sie (zwei) gehen durch (vorüber); *ta kérip ti* er tanzt so (mit Zeichen); *kā yet ta svēl namēan ōrom ka yīndiel* sein Kleid es rot ganz mit seinem Blute; *ta hāvuin man vōgi* er erzählt ihm davon oft; *ta noi kat* er geht wieder oder *ta kat noi* er wieder geht; *kua noi kat* ich gehe auch; *tak ta noi* (vielleicht *ta kta noi*) wieder er geht; *tak ta noi kat* (vielleicht *ta kta noi kat*) wieder er geht wieder; *ta kat noi kat* er wieder geht wieder; *nduk vat* ich auch einmal; *muak ēvum vat!* ihr versucht es auch! (versucht es auch einmal!); *a gi re tuk* ein nur Wort nur; *a re tuk gi* ein Wort allein nur (es sind nur Worte, es ist nur leeres Geschwätz); *ta gi svēl* es nur rot oder *ta svēl gi* es rot nur; *a gi tian gi* nur eins nur; *a lomīn gi* zwei nur; *mar gi* sie nur (d. h. das ist ihre Sache, sie müssen sehen wie sie fertig

werden); *in gi* du nur (das ist deine Sache, mache es wie du willst, das geht mich nichts an); *non la khur gi* nicht viele nur; *na t lo kul gi* sie nicht nehmen es; *endie gi* dies nur (das ist es); *endri gi* diese nur (das sind sie, das sind die Gesuchten); *o gaktej na m gi keim o sülka*, *na m lo kēmar* die Gaktei sie nur töten die Sulka, sie nicht essen sie; *ta keim gi, t la nān mān gi* er tötet ihn nur, er nicht verschont ihn; *ta kēti kamēak* er weint vor Hunger; *ta yāyūr kamēak* er krank vor Hunger; *t'ilej malkēr* er heiratet mit weißen Zähnen; *ta noj malhi* er ist groß geworden ohne die üblichen Zeremonien; *ta rēre kū mie* er spricht leise; *ta rēre kua meil* er spricht laut.

IV. Adverbia der Bejahung, der Verneinung und der Möglichkeit.

i oder *yū* oder *ine* ja.

mā re oder *i mā re* ja so ist es.

nōup oder *nāup* oder *nōve* nein.

lo oder *la* oder *loa* nicht.

pat vielleicht.

vur vielleicht.

nok, mit Dual *ninok*, mit Plural *norok*, vielleicht¹.

kátogor oder *kátogor vur* vielleicht.

Hier sei noch ein Wörtchen besprochen, das gleich dem Wörtchen *gi* sehr häufig gebraucht wird, nämlich *he*. Es steht nach Substantiven, Adjektiven, Zahlwörtern, Fürwörtern und Adverbien. Nach *mō* und *kō* lautet es *ho*. Wenn es auch oft als bloßes Anhängsel oder um das Wort, nach dem es steht, mehr zu betonen, dient, so muß es doch zu den Adverbien gezählt werden, da es „wohl“, „gut“, „schon“ bedeuten kann. Es ist auch oft der Ausdruck der Zufriedenheit, der Aufmunterung, der Zustimmung, des Wunsches, der Verwunderung oder des Vollendetseins einer Handlung.

Beispiele; *in hel* auf! tue das Bewußte (auch bejahende Antwort nach einer Frage um Erlaubnis); *kua noj he!* ich möchte gehen! oder auch: ich bin schon gegangen; *nōup he!* es ist fertig!; *ta kla yā he!* es ist überaus schön!, es ist reizend!; *t'ejs he* es ist genug.

Stehen Verben als Umstand der Art und Weise mit Verben, so steht oft die Partikel *la*, meistens zu *l* abgekürzt, zwischen den Verben:

Z. B. *kejhan la re* berühren ihn sprechen (unter Zauberworten berühren); *nhō l esik* sehen zornig sein oder *nhō la svēl* sehen rot (zornig schauen); *noj l sir* gehen stehen (gerade) (gerade gehen); *re l esik* sprechen zornig (zornig sprechen); *re l min* sprechen die Wahrheit sagen (wahrhaft sprechen, nicht lügen).

Auch mit Substantiven ist eine solche Konstruktion zulässig.

Beispiele: *noj l hīrtik* (auch *noj l hir*) gehen Gast (auf Besuch gehen), *re l sülka* sprechen Sulka (Sulka sprechen).

Daß es aber nicht immer gebräuchlich ist, in solchen Fällen die Partikel *la* zu setzen, beweisen folgende Beispiele:

nhō pā sehen durchbohren (durch etwas hindurchsehen), *ōl tū* gehen aufhören (zu kurz sein).

Siehe auch das S. 526 über zusammenstehende Verben Gesagte.

Wie Substantive die Weise einer Tätigkeit bezeichnen, wird durch folgende Beispiele veranschaulicht:

nōrom ka hēvuk gehen mit seinem Rücken oder *nōrom ka pun* gehen mit seinem Hinteren (rückwärts gehen); *sir a pānaan* stehen eine Reihe (in-Reihen stehen); *lgam sinni* machen Finger (gut, geschickt arbeiten); *ker lagam sinni* schlecht machen Finger (schlecht, ungeschickt arbeiten).

¹ Beispiele hiezu S. 530.

Der Sinn mancher Verben macht Adverbien entbehrlich:

Z. B. *hus hūhus* langsam gehen, machen; *kamsāl* schlecht arbeiten; *marēr* schnell gehen, machen; *namēan*, *ōnor* fertig-, aufmachen; *orrik* quer stehen, liegen; *pakal* schnell zurückkommen; *panēm* etwas gut, schön, ordentlich, mit Erfolg machen; *pit* oder *pet* jemanden hindern, im Wege sein; *pūlul* von Kriegen zurückkommen, ohne gestritten zu haben; *pūndulip* überall herumlaufen, nicht ruhig auf einem Platze bleiben; *sovēt* viel, tüchtig arbeiten, prügeln etc.; *sūi* viel, tüchtig, schnell arbeiten, gehen etc.

9. Die Konjunktion.

ka und.

kam, begründende Konjunktion, um, zu, um zu, damit, auf daß, ungem. viel gebraucht, wie dies schon an verschiedenen Stellen bemerkt ist.

kar und, mit, vor Eigennamen mit dem Artikel *e* zu *kre* zusammengezogen.

kat auch.

ko weil, denn, wegen.

to dann, darauf, hierauf, und, daß, steht häufig im Anfange des Satzes.

va und.

va kle va und.

va manān während, und, aber.

Beispiele: *nin da pis ka hāvui man* sie (zwei) kommen und erzählen davon; *en kar ka hal* er und sein Sohn; *Nakile kre Lak* Nakile und Lak; *ta koyrūvik va ta pēak kat* er stiehlt und er lügt auch; *nu t lo noj ko a kus* wir nicht gehen wegen dem Regen; *ku'ōspum ko ta pēak nan nduk* ich schlage ihn, weil er lügt für mich (belogen mich); *ka nopia ta nan ko ta kōni* sein Bruder er hört, daß er singt (sein Bruder hörte ihn singen); *en da va kle va lan ta va kle va lan ta kat* der da und der da und der andere auch; *ta noj va manān kua vle* er geht, während ich bleibe; *nu ta hohon a tū ka lōl a yok* wir scharren aus Jams und holen Taro; *ta nran en kam klan* er bittet ihn er zu beschenken ihn; *ta vuja ar mar kam pagis* er ruft sie sie zu kommen; *na ta nam a lanēl kam pui ōguon* sie bringen den Kahn in die See zu rudern R. III; *to ta kinikir ka kup va kohir ka kom to ta kēlha kam kun o im kam na mar eakam a nalāyt* darauf sie zerbricht ihren Stock und zerschlägt ihr Steinbeil und sie fängt an zu pflücken Blätter zu werfen sie auf den Weg (aus einem Märchen).

10. Die Interjektion.

āo oder *hāo* bei Überreichung eines Gegenstandes: da hast du es.

ha wenn man anderer Meinung ist; *ta vle ōgu* es ist unten; Antwort: *ōgua ha* nein, es ist oben; *tlo kul gi* er hat es nicht genommen; Antwort: *ta kul ha* doch, er hat es genommen.

hu ha mit zitternder Stimme, sehr lang gezogen, vor dem Angriff, beim Kommen zu einem Feste.

yakō oder *yokō* Ausruf des Schmerzes.

yé yé yé Ausruf der Verwunderung.

yi yi Ausruf bei Gefahr.

yu yu Ausruf der Freude.

kei beim Anruf nach dem Namen: *Pulsa kei!* Ausruf zum Zeichen des nicht Zustimmens: das ist nicht so, das ist anders, das ist nicht wahr.

nēo ich weiß es nicht, ich weiß nichts davon.

ōhe oder *hōhe* Ausruf des Nichtwollens.

so mua! für den Dual, *so mur (he)!* für den Plural, auf! vorwärts! laßt uns gehen!

tō, nach Verben und Adjektiven drückt es die Intensivität aus (siehe S. 82).

tugār he gut, schön so.

tuk so, so ist es, so verhält es sich.

upūo Ausruf der Verwunderung.

va drauf! greift ihn! (*va ta ko* [*gu*, je nach der Richtung] da ist er, da läuft er.)

van ō van ō, *mūs ō mūs ō*, *pīm ō pīm ō* während des Gefechtes (*van* Stein im Mengen, *mūs* Lanze im Sulka, *pīma ta* Lanze von Betelholz im Mengen).

vūi oder *hūi* bei Anstrengung.

II. Wortbildung.

I. Verdopplung von Verben.

A. Ganz verdoppelt werden:

a) Wörter, die nur aus zwei Lauten bestehen.

Beispiele: *ēn*, *ēnēn* geben, reichen; *haŋ*, *haŋhaŋ* schnappen; *hī*, *hīhi* tragen auf dem Kopfe; *hū*, *hūhū* blasen; *yā*, *yāya* gut sein.

b) Eine Anzahl einsilbiger Wörter, die mit einem Konsonanten an- und auslauten.

Beispiele: *kar*, *kárkar* mit dem Kahne fahren; *het*, *héthet* ausreißen; *kúr*, *kúrkur* tauchen; *pin*, *pinpin* schlagen vom Herz; *puk*, *púkpuk* loslösen von der Schale; *rip*, *ripríp* hart vom essen.

B. Die zwei ersten Laute eines Wortes werden verdoppelt:

a) Bei einer Anzahl von Wörtern, die nur aus einem Vokal mit einem an- und auslautenden Konsonanten bestehen.

Beispiele: *ġot*, *ġôġot* rupfen; *gūr*, *gugūr* sich fürchten; *kir*, *kíkir* pressen; *kōm*, *kokōm* umbiegen; *kōp*, *kokōp* pfeifen; *vār*, *vavār* landen.

b) Bei mit Vokalen anlautenden Wörtern, wenn der nachstehende Konsonant mit ersterem eine Silbe bildet.

Beispiele: *ónkēr*, *ononkēr* ihm die Zähne schwärzen; *órsau*, *órorsau* sitzen.

c) Bei mehrsilbigen Wörtern, die nur mit einem Konsonanten anlauten.

Beispiele: *hóver*, *hohóvēr* es aufheben; *gúrun*, *gūgurun* absteigen; *gúspa*, *gugúspa* ausspeien; *kies*, *kíkies* nicht wollen; *pānen*, *papānen* ihn erwarten; *tīmik*, *tītīmik* träumen.

C. Mit einem für sich eine Silbe bildenden Vokale anlautende Wörter verdoppeln die zwei zunächst auf den Anlaut folgenden Laute.

Beispiele: *onīt*, *oninīt* schlafen; *orīm*, *orirīm* weggehen von etwas; *oymīnik* *oymī-mīnik* gespalten; *ēītigi*, *ēītitiigi* klettern; *egūs*, *egugūs* begraben.

D. Mit zwei Konsonanten anlautende Wörter werden verdoppelt, indem man dem ersten Konsonanten einen Vokal nachstellt und die so gebildete Silbe vor das Wort setzt.

Beispiele: *krēp*, *kakrēp* beißenden Geschmack haben; *klēl*, *kaklēl* scherzen; *krōvek*, *kokrōvek* mutig sein; *lgam*, *lēlgam* es machen; *lvi*, *līlvi* wieder ausschlagen (Bäume); *mīt*, *mumtīt* ausgehen, abrutschen; *anik*, *nōnanik* verstehen, hören; *nti*, *nīnti* stinken; *nvin*, *nīnvīn* ihm eine Pflanzung anweisen; *prēgum*, *peprēgum* aushülsen.

Bei Wörtern, die mit *pk*, *ps* oder *pt* anlauten, wird hiebei das *p* zu *v*.

Beispiele: *psul*, *vupsul* einschütten; *pkie*, *vipkie* Ableger ausgraben; *ptan*, *vāptan* ihn besuchen; *ptot*, *vīptot* eingekerbt sein.

Ausnahmen: *kru*, *kurkru* liegen; *ktin*, *kītkitin* binden.

Wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich, ist der dem Anlaut nachzusetzende Vokal meistens gleich dem nachstehenden.

Verba, die Töne oder Geräusche bezeichnen, werden oft an Stelle der gewöhnlichen Verdopplung zweimal genannt und *ka* dazwischen gestellt.

Beispiele: *ta ner ka ner* reiben (reibendes Geräusch); *ta rūas ka rūas* knistern (Geräusch, das entsteht, wenn man über dürres Gestrüpp geht); *ta tal ka tal*, *ta tur ka tur* tönen wenn Hartes auf Hartes stößt. (Vielleicht aus der Bainingersprache stammend, in welcher die Gewohnheit fast auf gleiche Weise ausgedrückt wird.)

II. Bildung von transitiven Verben aus intransitiven Verben und Substantiven.

A. Auf einen Vokal endigende intransitive Verben werden durch Anhängung von *m*, bei einer geringen Anzahl durch Nachsetzung von *n* zu transitiven.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|--------------|---------------------------|--------------|-----------------------------------|
| <i>gīrl</i> | <i>gīrlm</i> riechen | <i>nāna</i> | <i>nānam</i> auseinanderstehn tun |
| <i>hāla</i> | <i>hālām</i> lachen, bel. | <i>ōrsie</i> | <i>ōrsiem</i> rücken |
| <i>hōri</i> | <i>horīm</i> einhaken | <i>sōli</i> | <i>solīm</i> bauen |
| <i>eha</i> | <i>ehan</i> anfassen | <i>kōni</i> | <i>kōnia</i> singen, besingen |
| <i>hāvui</i> | <i>hāvui</i> berichten | <i>nhō</i> | <i>nhon</i> sehen |

Siehe auch S. 545.

Bei einigen Wörtern wird hiebei der Auslaut *e* vor *n* zu *a*.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|--------------|--|-------------|---------------------|
| <i>hāgie</i> | <i>hāgian</i> schlagen | <i>khie</i> | <i>khian</i> angeln |
| <i>hūgie</i> | <i>hūgian</i> Tier aus einem Loche treiben | <i>krīe</i> | <i>krīan</i> rügen |

Ausnahme obiger Regel *ġo* (intrans.), *ġon* (trans). Betel kauen.

B. Viele auf Konsonanten endigende intransitive Verben werden zu transitiven durch Nachsetzung von *am*, *em*, *im*, *om* oder *um*. Der vor *m* zu setzende Vokal ist meistens gleich dem des vorhergehenden Wortes; es kann dies jedoch nicht als Regel gelten, da zu viele Ausnahmen vorkommen.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|-------------|-----------------------------|---------------|---|
| <i>kar</i> | <i>kāram</i> Gras ausrupfen | <i>inīr</i> | <i>inīram</i> Wasser schöpfen |
| <i>ēhén</i> | <i>ēhénem</i> ausweichen | <i>sópel</i> | <i>sópelem</i> roten Mund haben, machen |
| <i>kīl</i> | <i>kīlīm</i> graben | <i>or</i> | <i>orīm</i> aufhören, -geben |
| <i>hap</i> | <i>hāpom</i> pflücken | <i>pórkol</i> | <i>pórkolom</i> mutig sein, beherzt angreifen |

kánkur (intrans.), *kánkurum* (trans.) kleine bunte Felder in etwas malen.

Auslautendes *k* wird hiebei zu *g* abgeschwächt.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|--------------|--------------------------|--------------|---------------------------|
| <i>ēṭiek</i> | <i>ēṭiēgum</i> malen | <i>peṭk</i> | <i>péṭgim</i> graben |
| <i>hoṭk</i> | <i>hóṭgim</i> wühlen | <i>roṭk</i> | <i>róṭgim</i> abästen |
| <i>knaṭk</i> | <i>knáṭgam</i> nachgehen | <i>tūvok</i> | <i>tūvogom</i> verstecken |

Eine Anzahl auf *as* endigende Wörter verwandeln hiebei das auslautende *s* in *y* um.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|---------------|-----------------------------------|---------------|-------------------------------------|
| <i>gūglas</i> | <i>gūglayam</i> welk sein, machen | <i>kórñās</i> | <i>kornayam</i> roh essen |
| <i>kólhas</i> | <i>kólhayam</i> abschälen | <i>véthas</i> | <i>vethāyam</i> geschürft, schürfen |

Auslautendes *p* wird zu *v*.

intrans. trans.

Beispiele:

| | |
|---------------|---|
| <i>kállīp</i> | <i>kállivām</i> im Gehöfte jäten |
| <i>pārīp</i> | <i>pārivam</i> einen Streifen der Kokosnuß ablösen, um die Nüsse mit diesem Streifen aneinander zu binden |

Einige Verben verlieren bei dieser Umwandlung den Vokal der vorstehenden Silbe.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|--------------|------------------------------------|--------------|---|
| <i>kas</i> | <i>ksim</i> bedecken | <i>korós</i> | <i>kórsom</i> fehlen |
| <i>pélas</i> | <i>pélsēm</i> entleert, entleeren | <i>tōvis</i> | <i>tōpsim</i> Gesang komponieren |
| <i>piris</i> | <i>pírsim</i> spritzen, bespritzen | <i>vurús</i> | <i>vúrsum</i> hineinfallen, vom Pfropfen des Wassergefäßes, hineinfallen lassen |

C. Eine Anzahl intransitiver Verben werden durch Nachsetzung von *an* zu transitiven. Dabei ist auf die oben erwähnte Lautveränderung zu achten.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|-------------|-------------------------|-------------|-------------------------------------|
| <i>egūs</i> | <i>egūyan</i> begraben | <i>klēl</i> | <i>klēlan</i> scherzen, mit |
| <i>gūr</i> | <i>gūran</i> fürchten | <i>mūs</i> | <i>mūyan</i> schimpfen, beschimpfen |
| <i>hor</i> | <i>hóran</i> verwischen | <i>orīp</i> | <i>orīpan</i> vergelten |
| <i>kāp</i> | <i>kāvan</i> pflanzen | <i>vāk</i> | <i>vāgan</i> auffädeln |

Vergleicht man die vorstehenden intransitiven und transitiven Formen der Verben, in welch letzteren ja das Pronomen der 3. Person als Objekt schon enthalten ist, mit den Ausführungen über die Ausschaltung von Endungen auf S. 525—526, so möchte man der zweiten Annahme, nach welcher diese Endungen der Akkusativ des Pronomens der 3. Pers. Sing. wäre, beistimmen. Man beachte aber die aus dieser Hypothese sich ergebenden Schwierigkeiten.

Nur wenige transitive Verben werden aus intransitiven und Substantiven durch Nachsetzung von *er* gebildet.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|-----------------------|--------------------------|----------------------|--------------------------|
| <i>hok</i> lang sein, | <i>hogēr</i> lang machen | <i>kuk</i> warm | <i>kúkēr</i> warm machen |
| <i>hop</i> aufstehen | <i>hōvēr</i> aufheben | <i>pat</i> verstehen | <i>patēr</i> erklären |

Substantiv

trans. Verb

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>khuin</i> geehrte Frau | <i>khúinēr</i> durch Festlichkeiten eine Frauensperson ehren |
| <i>tejp</i> geehrte Mannsperson | <i>téivēr</i> durch Festlichkeiten einen Knaben, einen Jüngling ehren |

D. Aus Substantiven, die Verwandtschafts- oder Freundschaftsverhältnisse bezeichnen, werden transitive Zeitwörter durch Nachsetzung von *am*, bei auslautendem Vokal durch Nachsetzung von *m* gebildet. Haben diese Wörter

eine eigene Anredeform, so wird das Verb auf gleiche Weise aus dieser gebildet. Man achte auf die Lautveränderungen.

Beispiele: *ino* meine Mutter, *inom* jemand mit meine Mutter anreden; *tito* mein Vater, *titom* jemand mit mein Vater anreden; *hēnik* Schwager, *hēnigam* jemand mit mein Schwager anreden; *kāka* mein Onkel, *kākam* jemand mit mein Onkel anreden; *snerīp* Schwiegervater, *snerīvam* jemand mit mein Schwiegervater anreden; *pei kēk* eine, die den gleichen Namen mit der Großmutter hat, *pei kēgam* eine solche so anreden. (Hat jemand denselben Namen wie ein Verwandter, dessen Name ein Sulka nicht aussprechen darf, so spricht man von ihm oder redet ihn an, indem man *kēk* hinter das betreffende Verwandtschaftsverhältnis stellt. Ein Sulka, dessen Vater *Ko* heißt, nennt einen anderen Namens *Ko* *tito gēk*.)

Das Possessivpronomen kann vor dem Verb stehen:

Z. B. *ta ku hēnigam ka hēnik* (*ku hēnik* mein Schwager).

Auch aus anderen Substantiven werden solche Verben gebildet, doch ist dies selten und es wird dann meistens *mon* „nennen“ vorgesetzt. Es ist hier dann also ein zweites, ein Faktitivobjekt, das wieder zum Verb wird.

Beispiele: *neṅkua* Teufel, Verstorbener, *neṅkuam* ihn Teufel nennen; *kūlpān* Geiziger, *kulpānam* einen Geiziger nennen. *ta mon neṅkuam a mhel* er nennt ihn Teufel, ihn, den Mensch; *ta mon kulpānam* er nennt ihn Geiziger, ihn.

Auch den aus Verwandtschaftsbeziehungen gebildeten Verben wird zuweilen *mon* vorgesetzt:

ta mon kakām.

E. Intransitive Verben mit *ie* in letzter Silbe werden zu transitiven durch Ausstoßung eines dieser Vokale.

| intrans. | Beispiele: | trans. |
|--|------------|---------------------------------|
| <i>hālgier</i> losgegangen | | <i>hālgēr</i> lösen |
| <i>lamhīer</i> mit ausgebreiteten Gliedern auf dem Rücken liegen | | <i>lamhēr</i> so legen |
| <i>mtīet</i> abrutschen, ausrutschen | | <i>mtīt</i> abziehen, ausziehen |

F. Wenige Beispiele bilden folgende Regeln:

- Auslautendes *ik* des intransitiven Verbs fällt bei der transitiven Form weg.
- Auslautendes *p* bei intransitiven wird zu *m* oder *r* bei transitiven.

Beispiele:

| intrans. | trans. | intrans. | trans. |
|-------------|-------------------|----------------|-----------------------|
| <i>ēmik</i> | <i>ēm</i> essen | <i>oymīnik</i> | <i>oymīn</i> spalten |
| <i>hep</i> | <i>hem</i> reiben | <i>nhop</i> | <i>nhom</i> abschälen |
| <i>ōrop</i> | <i>orōr</i> baden | | |

III. Bildung von intransitiven Verben aus Adverbien.

Aus einigen Umstandswörtern werden intransitive Verben gebildet durch Nachsetzung von *n* bei mit Vokalen auslautenden Wörtern; bei mit Konsonanten auslautenden Wörtern kommt ein Vokal vor *n*.

Eigentümlich ist, daß solche Verben der Form nach transitiv sind, da ihnen die betreffenden Pronomina denselben Regeln gemäß nachgestellt werden müssen, wie die Pronominal-Objekte den transitiven Verben¹.

¹ Diese merkwürdige Konstruktion erinnert an die Baininger-Sprache, in welcher gewissen Verben die Pronomina nicht vor-, sondern nachstehen.

Beispiele:

Advérb

intrans. Verb

kánmok nahe*kánmogon* ihm nahe sein, sich in seiner Nähe befinden*ninĩk* vor langer Zeit*ninĩgan* von langer Zeit her, alt sein*tiēti* jetzt*tiētĩn* von jetzt, neu, jung, nicht alt sein*tiētku* vorgestern*tiētkun* von vorgestern seinMit Dual 3. P. *kanmogon in, ninĩk nin, tiētĩn in, tiēt kun in.*Mit Plural 3. P. *kanmogon ar, ninĩk nar, tiētĩn ar, tiētkun ar.*

Aber auch von der 1. und 2. Person können solche Verben aussagend stehen:

Z. B. *tiētĩn in* du bist ein Grünschnabel.

Vor diesen Verben stehen nur die substantivischen Formen der Pronomina oder auch Substantiva und substantivisch gebrauchte Wörter.

IV. Bildung von Wörtern durch Zusammenstellung von Verben und Substantiven.

Viele unserer Adjektive und Verben werden im Sulka durch Zusammenstellung mehrerer Wörter gebildet. Besonders sind es die Wörter *ēl* (*keil*) legen, hinlegen, *ēn* (*kēn*) geben, reichen und *nam* hinwerfen, wegwerfen, die hiefür am häufigsten gebraucht werden.

A. *ēl* mit Substantiven bedeutet:

a) Daß das Ding oder die Person, von welchem oder von welcher es aussagend steht, das, was das Substantiv besagt, hat oder damit behaftet ist.

b) Daß das Ding oder die Person das, was das Substantiv nennt, besonders hervortreten läßt.

c) Daß das Wesen der Urheber, Erzeuger, Veranstalter desselben ist.

Beispiele zu a: *ēl* (*keil*) *mīe* mit Erde beschmutzt sein (*mīe* Erde), *ēl* (*keil*) *naʔr* bestaubt sein (*naʔr* Staub), *ēl* (*keil*) *o pāmōkur* rissig sein (*o pāmōkur* Risse), *ēl* (*keil*) *o soro* rußig sein (*o soro* Ruß), *ēl* (*keil*) *o tōrop* schimmelig sein (*o tōrop* Schimmel).

Beispiele zu b: *ēl* (*keil*) *ka gūtĩ* (*kĩ*) seine Stimme erheben, schreien (*ka gūtĩ* seine Stimme); *ēl* (*keil*) *ka nam* empfangen haben, schwanger sein (*ka nam* ihr Schwangerbauch); *ēl* (*keil*) *ka pun* sich bücken (*ka pun* sein Gesäß); *ēl* (*keil*) *ka soʔ* sich bücken (*ka soʔ* seine Knochen, sein Rückgrat).

Beispiele zu c: *ēl* (*keil*) *hĩrĩk* Kommen von Gästen verursachen (*o hĩrĩk* Gäste) (ein Aberglaube, nach welchem Kinder durch ihr Lärmen schuld seien, daß Gäste kommen); *ēl* (*keil*) *a kōnĩ* ein Lied dichten (*a kōnĩ* Lied); *ēl* (*keil*) *a nĩk* ein Fest veranstalten (*a nĩk* ein Fest), *ēl* (*keil*) *pui* Feuer anzünden (*pui* Feuer).

Durch Präpositionen wird ein solcher Zustand oder eine solche Tätigkeit auf ein Objekt bezogen.

Beispiele: *ēl* (*keil*) *aʔr pum* jemanden stärken (*aʔr* stark, *a naʔr* Stärke); *ēl* (*keil*) *ēmĩk pum* jemanden speisen (*ēmĩk* essen, *nēmĩk* Speise); *ēl* (*keil*) *gnuruk mo vug mar* sich etwas zuflüstern (*gnuruk* Plural von Mund); *ēl* (*keil*) *o har man* jemanden Zeichnungen (*o har*) in die Haut brennen; *ēl* (*keil*) *mĩr nan* etwas bezeichnen (*mĩr* oder *mĩr* Blatt, weil Zeichen meistens mit Blättern und Zweigen gemacht werden); *ēl* (*keil*) *ka naʔn man* sein Herz, seine Seele an etwas hängen (*ka naʔn* sein Herz, seine Seele); *ēl* (*keil*) *pui pum* Feuer an etwas legen.

Zuweilen geschieht die Hinzielung auf einen Gegenstand durch Nachsetzung von *m*, wodurch das Wort den Charakter eines transitiven Verbs erhält:

Z. B. *ēl pui* Feuer anzünden, *ēl puim* etwas anzünden.

B. Die Kompositionen mit *ēn* (*kēn*) haben meistens den gleichen Sinn wie die Zusammenstellungen mit *ēl*:

Z. B. *ēn* (*kēn*) *ka kōre* kantig sein (*ka kōre* seine Kante); *ēn* (*kēn*) *ka tōk* krumm sein (*ka tōk* sein Bogen).

C. *nam* in Verbindung mit Substantiven, intransitiven Verben oder Präpositionen hat den Sinn eines unserer intransitiven Verben, zuweilen hat es aber transitiven Sinn und ist dann mit „machen“ zu übersetzen.

Beispiele: *nam ká ktiek* (*gītiek*) winken (*ka ktiek* seine Hand); *nam kim* sich erinnern, bei Sinnen sein; *la nam kim* von Sinnen, verrückt sein; *nam kúpit* (*man*) heiß machen, hitzen (*kúpit* heiß); *nam ka lpek* nicken (*ka lpek* sein Kopf); *nam ka naun* atmen (*ka naun* sein Hauch, Atem); *nam onk* (*man*) stillen (*onk* gestillt); *nam rūru* (*man*) kühlen (*rūru* kalt); *nam a yūrur* töten (*a yūrur* ein Toter); *nam a laneil* Kahn in See bringen; *nam a ror* Zaun machen (*a ror* Zaun); *nam a gollie* bei gewissen Tänzen den Schild (*a gollie*) ans Bein schlagen, was einen starken, dumpfen Ton gibt.

V. Bildung von Substantiven

Zunächst sei hier bemerkt, daß im Sulka abstrakte Begriffe selten sind. Daher sind nur verhältnismäßig wenige von Verben gebildete Substantive (Verbalnomen) im Gebrauche.

Eine Anzahl Verben sind zugleich auch Substantive:

Z. B. *havui* erzählen, *a havui* die Erzählung; *koni* singen, *a koni* das Lied; *laüt* groß, *a laüt* das Große; *mōhui* erzählen von Märchen, *a mōhui* das Märchen; *námhu* einladen, *a námhu* die Einladung; *námte* alt (vom Weib), *a námte* altes Weib.

Andere bilden ihre Substantive nach bestimmten Regeln.

A. Mit Vokalen anlautende Verben bilden ihre Substantive häufig durch Vorsetzung von *n*:

Z. B. *ays* streiten, *a nays* das Streiten; *ēhi* blühen, *a nehi* die Blüte; *ētiek* malen, *a nētiek* das Malen; *ēti* weinen, *a nēti* das Weinen.

Zuweilen wird hiebei ein Vokal eingeschoben. So werden z. B. die Wörter mit *ēl* zu *neil*:

Z. B. *el mīr* bezeichnen, *a nēlmīr* die Bezeichnung; *ēsik* zornig sein, *a nēsik* der Zorn.

B. Mit Vokalen auslautenden Verben wird ein *r* nachgesetzt:

Z. B. *yā* gut sein, *a yār* Gutes; *kátou* schwarz, *a kátour* Schwarzes; *nha* oder *nīha* faul sein, *a nhar* oder *a nīhar* Faules; *si* naß sein, *a sir* Nasses; *pā* durchlöchert sein, *a pār* Durchlöchertes; *pī* geknickt sein, *a pīr* Geknicktes.

C. Auf Konsonanten endigenden Wörtern wird *ar* angehängt. Hiebei ist zu beachten:

- a) daß mit wenigen Ausnahmen auslautendes *k* zu *g* wird,
- b) daß ein auslautendes *s* oft *y* wird,
- c) daß ein *p* im Auslaut zu *v* wird,
- d) daß das *a* des Suffix oft durch den Vokal der vorhergehenden Silbe ersetzt wird,
- e) daß der letzte Vokal des Grundwortes oft ausgeschaltet wird.

Beispiele:

laüt groß sein, *a lautar* Großes; *lpus* faul sein, *a lpūsar* Faules; *pēlpel* dünn sein, *a pēlpelar* Dünnes; *péndaul* hart sein, *a péndaular* Hartes.

- a) *ruk* schmierig sein, *a rugar* Schmutziges; *sárpak* fest sein, *a sarpágar* Festes.
 b) *gūglas* welk sein, *a gūglayar* Welkes; *rūruas* lang sein vom Kopfhaar, *a rūruayar* langes Kopfhaar.
 c) *krēp* beißenden Geschmack haben, *a krēvar* beißenden Geschmack Habendes
 d) *yon* gelb sein, *a yonor* Gelbes; *hok* lang, hoch sein, *a hógor* Langes, Hohes; *kárvuk* wohlschmeckend sein, *a kárvugur* Wohlschmeckendes; *kīnuk* wohlschmeckend sein, *a kīnugur* Wohlschmeckendes; *kōlō* oder *klō* leer sein, *a kōlōr* oder *klōr* Leeres; *kūpit* warm, heiß sein, *a kūpitir* Warmes, Heißes.
 e) *kirit* rauh sein, *a kirtir* Rauhes; *korós* glatt sein, *a kórsor* Glattes; *marás* lose sein, *a mársir* Loses; *vōrós* leicht sein, *a vórsor* Leichtes.

Beispiele von Ausnahmen der aufgestellten Regel:

ēt grün sein, *a nētor* Grünes; *gillis* hart sein von der Betelnuß, *a gillisir* harte Betelnuß;
kuk warm sein, *a kūkar* Warmes; *puk* losgelöst sein (von Haut, Schale), *a pukar* Substantiv im gleichen Sinne; *rīp* hart sein, *a rīpar* Hartes.

D. Bildung von Substantiven durch das Suffix *mok*.

Beispiele: *gōlgol* trocken sein, *a gōlgolmok* Trockenes; *yā* gut sein, *a yāmok* freier geklärter Platz, keine Schwierigkeit Bietendes; *kátou* schwarz sein, *a kátoumok* Tiefsee, Tiefwasser; *kloj* oder *klej* tief, Vertiefung haben, *a klej mok* Tal; *kūpit* heiß sein, *a kupitmok* Hitze; *pā* durchlöchert sein, *a pāmok* Loch, Riß, Spalte; *pī* geknickt sein, *a pīmok* Gelenk, Winkel; *rūru* kalt sein, *a rūrūmok* Kälte; *sī* naß sein, *a simok* Nasses.

E. Bildung von Substantiven durch die Vorsilbe *ko*.

Substantive werden aus anderen Substantiven durch das Präfix *ko* gebildet. Die Dinge, deren Namen auf solche Weise gebildet werden, haben Ähnlichkeit mit dem Dinge, das das Grundwort bezeichnet. Es sind meistens Tier- und Pflanzennamen.

Beispiele: *a hapīe* Pfeilwurz, *a kohapīe* eine in Form dieser Pflanze ähnliche Quallenart; *a konīr* eine Baumart, *a kokonīr* eine der ersten ähnliche Baumart; *a uējinu* Vogel, *a kojinu* Schmetterling; *a pūi* Feuer, *a kopūi* Nebel; *a vīp* Banane, *a kovīp* wilde Bananenart; *a vūyuk* eine Pflanzenart, *a kovūyuk* eine Pflanzenart ähnlich der ersten.

VI. Bildung von Pluralformen der Substantive.

Nur eine Gruppe von Substantiven, nämlich die mit dem Suffix *mok*, bilden den Plural nach bestimmter Regel.

III. TEIL:

Satzlehre.

Aus den Beispielen in der Wortlehre ist der Satzbau im Šulka schon genügend ersichtlich; doch seien hier die diesbezüglichen Regeln noch einmal kurz zusammengestellt und, wo es nicht überflüssig scheint, mit einigen Beispielen beleuchtet.

I. Subjekt und Prädikat.

Allgemeine Regel: Das Subjekt steht vor dem Prädikate. Ist letzteres ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort, so kann es auch vor dem Subjekte stehen.

Es ist kein Unterschied zwischen bejahendem oder verneinendem oder Fragesätze. Die Frage ist nur am Ton oder Frageworte erkenntlich.

Außer den verschiedenen Partikeln für Zeit und Form besteht keine Kopula zwischen beiden Satzgliedern, sie werden einfach nebeneinandergestellt. Hierbei muß jedoch folgendes beachtet werden:

A. Ist das Subjekt ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort und das Prädikat ein Verb, so muß dem Substantiv ein ihm in Person und Zahl entsprechendes, in Verbindungen gebräuchliches persönliches Pronomen nachgestellt werden. Das Subjekt ist in solchen Fällen also stets doppelt. Beispiele hiezu S. 531 und 532.

B. Ist das Prädikat ein Substantiv oder substantivisch gebrauchtes Wort, so muß es in der Zahl mit dem Subjekt übereinstimmen. Die Zeichen für den Plural können jedoch verschieden lauten (Beispiele S. 81).

2. Die Apposition.

A. Die Apposition ein Adjektiv. Sie steht nach dem Worte, auf welches sie sich bezieht.

Beispiele: *a hō a hōgor ta krir* ein Baum ein hoher er abgebrochen, *a lo ksie a lo wūr min da harpēt* zwei Kokosnüsse zwei dürre sie (zwei) fallen, *o har a kro katlūi na ta vāvnek* Kokosblätter grüne sie schwer.

Die S. 81 besprochenen Wörter *ke* niedlich, *ker* schlecht, *mī* gewöhnlich, *sim* gut und *vu* viel, stehen aber stets vor dem Beziehungsworte.

Beispiele: *a ker vlom endīe* ein schlechtes Weib dies, *e Pite a sim mhel Pite* ein guter Mensch.

Da unsere Adjektive im Sulka meistens intransitive Verben sind, so können sie in vielen Fällen eher als Prädikate, denn als Attribute angesehen werden:

Z. B. *a mōrek ta laut, ta sop* das Schwein es groß, es entlaufen (das große Schwein ist entlaufen).

B. Die Apposition ein Substantiv. Sie steht ebenfalls nach dem Beziehungsworte.

Beispiele: *a nējnā a vlākās ta kēti* ein Vogel ein Kakadu er schreit, *a hō a pik ta het* ein Baum ein Eukalyptus er entwurzelt, *a kro mēa o poen na m la kīe* Leute Buschbewohner sie nicht schwimmen, *a lo hūrtik a lo mēnen min da pis* zwei Gäste zwei Mengen sie (zwei) kommen.

C. Die Apposition ein Substantiv im Genitiv. Sie steht vor ihrem Beziehungsworte.

Beispiele: *e Gorat ka hal t'yūr* Gorat sein Sohn er tot, *e Koko ka ta vlom ta noj inīr* Koko seine Frau sie geht schöpfen, *o gaktej na kro mōrek na t tīgep* die Gaktei ihre Schweine sie zahlreich.

D. Die Apposition ein Substantiv mit einer Präposition. Sie steht nach dem Satzteile, auf welchem sie sich bezieht.

Beispiele: *a si p'a tōnoj ta gīri* das Wasser in der Flasche es riecht, *ō reak m'a vērok na t keļ o tīrop* die Taro im Vorratskorbe sie schimmelig, *o goj m'a tēnghe na t vul* die Mango im Walde sie reif, *o sau m'a pāl n a ta pagis* die Jams im Kasten sie keimen.

E. Die Apposition ein Pronomen. Sie steht vor dem Substantiv.

Beispiele: *ila yet ta mēgat* dein Kleid es zerrissen, *kua mūs ta vha* meine Lanze sie spitz, *mīna lo yok min da kumis* ihre (zwei) zwei Taro sie (zwei) wässrig, *na kro pkur na ta las* ihre Körper sie schmutzig, *ka lanēil ta vva* sein Kahn er untergegangen.

F. Die Apposition ein Zahlwort. Wie S. 83 ff. näher erklärt, können die meisten Zahlwörter sowohl vor als nach, einige aber nur vor, andere nur nach ihrem Beziehungsworte stehen. Beispiele siehe ebendort.

G. Die Apposition ein Adverb. Sie steht nach dem Satzteile, auf welchen sie sich bezieht.

Beispiele: *a kalsie mo kō e Tokólare ka hal* das Kind hier da Tokolare ihr Sohn, *en druk ko pgiek o tūmuip* diese da mitten Tumui, *a riamat ma kuon e Púsarar* das Dorf in R. III Púsarar, *o mēa ri gun meil na t la pui* die Leute da oben (im Busch) sie nicht rudern (d. h. sie gehen nicht in See).

3. Der Umstand.

Die Stellung der Adverbien ist schon genau angegeben und an Beispielen gezeigt worden. Auch ist schon an verschiedenen Stellen erklärt, wo andere Wörter als Umstand zu stehen haben, so daß es überflüssig scheint, hier nochmals darauf zurückzukommen.

4. Das Objekt.

A. Das Objekt im Akkusativ steht meistens nach dem Prädikate.

Beispiele: *ta kul a pui* er holt Feuer, *kua vuokō min* ich sehe sie (zwei), *nin da lem mar* sie (zwei) bewerfen sie, *nu t'iniram a si* wir schöpfen Wasser, *mu keril a mōrek!* ihr jagt weg das Schwein!, *e Kūrmau ta halām e Nutkēkie* Kurmau er belacht Nutkeikie, *Paurokōl na ta tárkiem a lanéil* die Männer sie zimmern einen Kahn.

B. Das Objekt im Dativ steht nach dem Objekt im Akkusativ.

Beispiele: *ēn a páktiek mák ruk!* gib das Armband mir!, *ta kul a nésēl mákor* er nimmt das Messer ihm, *no m'ēn kim a kēt mákor o tūmuip* wir kaufen Zahnschwärze bei den Tumui.

C. Das Objekt im Akkusativ oder Dativ kann auch an die Spitze des Satzes gestellt werden, muß aber dann durch ein entsprechendes Pronomen nach dem Prädikate wiederholt werden.

Beispiele: *nduk na t lo mon nduk* ich sie nicht nennen mich (ich bin nicht genannt), *a t'amnen ta ku'ētigim* die Matte diese ich flechte sie (habe geflochten sie), *a lo pepēka a náugi ta heit min* die zwei Papaya der Wind er reißt aus sie (zwei), *o sinōl o nie ruk ya kei mar?* Fische was für welche du fängst sie (hast gefangen sie?), *a kalsie ta k lo spum gi* das Kind dies ich nicht schlage es, *Vuiele ka náglu nu ta solim he* Vuiele sein Haus wir bauen es, *a nokól die na ta verit ka vek mákor* der Mann dieser sie rauben (man raubte) seine Tochter ihm, *la Húsigin ku ēn a kis mak mar* die Husiginer ich gebe (gab) die Kiste ihnen, *a lo kalsie ri ta khēnam mak min* die zwei Kinder diese er zeigt es ihnen (zwei).

Beispiele zum Infinitivobjekt befinden sich S. 530, solche zum präpositionellen Objekt S. 93 f.

Beispiele von Objekten mit Apposition:

t'ēn a nōvin a nētor mákruk er gibt die Perlenschnur die grüne mir, *ta kúrun a silan to a pān* er speißt einen Fisch da einen Rochen, *na t'onkjer e Sándemān ka or rōyek* sie schwärzen die Zähne Sandeman seinen Neffen, *na t lōl na kro kōl* sie holen ihre Tanzinstrumente, *na ta nīpigim mar tūgus* sie beschenken sie alle.

5. Mehrere Subjekte in einem Satze.

Wird von zwei oder mehreren Subjekten dasselbe ausgesagt, so muß das nachstehende Pronominalsubjekt (zweite Subjekt, siehe S. 547) oder Numerizeichen der Gesamtzahl derselben entsprechen. Die einzelnen Subjekte können

durch Konjunktionen verbunden oder auch ohne Verbindung nebeneinander stehen.

Beispiele: *a yánmejl kar a vñui min da het* der Brotbaum und die Betelpalme sie (zwei) entwurzelt; *a guéla va a mōrek min da kēmik* der Hund und das Schwein sie (zwei) fressen; *in kar mar muak kérip* du mit ihnen ihr werdet tanzen; *nduk kat kar la gunes nu ta noj p'a nik* ich auch mit den Kindern wir gehen zum Feste; *e Timi, e Olmēredanteip, e Kamreánvūt na ta noj kam khie* Timi, Olmereanteip, Kamreanvut sie gehen zu angeln; *e Koentēip, e Karkie, e Koviskie kre Pātēip na t kéjha* Kventeip, Karkie, Koviskie und Pateip sie arbeiten; *a tū kara mmis a kómkie, a goip, a káyep a kur vñw mogēr* Jams und Süßkartoffeln, Frucht von *Inocarpus edulis*, Mangu, Mandeln sie sehr schmackhafte.

Die Subjekte können, wenn es Personen sind, außer der Konjunktion auch noch durch ein entsprechendes persönliches Pronomen miteinander verbunden werden.

Beispiele: *e Lombagetēin min kre Penin min da kur* Lombagetein die zwei und Penin sie (zwei) tauchen, *e Gaktej mar kre Kosiána kre Konejkie na ta pui m'a lanēil* Gaktej sie und Kosiána und Koneikie sie rudern (gehen) mit dem Kahne.

Die Subjekte können auch teils am Anfange, teils am Ende des Satzes stehen.

Beispiele: *e Ne min da mōpu kre Nōukle* Ne die zwei sich begegnen und Nōukle oder *e Ne kre Nōukle min da mōpu* Ne und Nōukle die zwei sich begegnen, *o sūlka kar o ménen kar o gaktej na ma mo kla* die Sulka und die Mengen und die Gaktei sie sich streiten, *o sūlka kar o ménen na gja mo kla kar o gaktej* die Sulka und die Mengen sie sich streiten mit den Gaktei.

6. Mehrheit der Prädikate.

Wird von demselben Subjekte mehreres ausgesagt, so können die Prädikate mit oder ohne Verbindungspartikel zusammen stehen, auch kann vor den einzelnen Prädikaten das Pronominalsubjekt wiederholt werden.

Beispiele: *a tōmoj ta krir he kerin a lūt* die Kasuarine sie bricht ab beschädigt die Pflanzung oder *a tōmoj ta krir he va kerin a lūt* die Kasuarine sie bricht ab und beschädigt die Pflanzung, *la gunes na forsān ka kōni* die Kinder sie sitzen und singen, *lōl il ik* nimm sie lege hin sie, *o ker mēa na t mūs va kays* schlechte Leute sie schimpfen und streiten, *na kro ulmik la laul va la hogui va le yār* ihre Häuser große und hohe und gute.

7. Mehrheit der Objekte.

Gehören mehrere Objekte zu demselben Prädikate, so können sie nach demselben oder am Anfange des Satzes oder auch teils am Anfange des Satzes, teils nach dem Prädikate stehen. Sie können durch Konjunktionen verbunden werden, aber auch ohne solche nebeneinander stehen.

Beispiele: *na ta lōl o reak va o snu* sie holen Taro und Jams oder *o reak va o snu na ta lōl* Taro und Jams sie holen sie oder *o reak na t q lōl va o snu* Taro sie holen sie und Jams; *no ma kāvan a kil, a konir, a vñp, a rek va a kōnye* wir pflanzen Zuckerrohr, Gemüse, Bananen, *Saccharum floridulum* und Süßkartoffeln; *na ta mhem o hevōtigi, o naulōk, o vagurgurūa* sie fangen Krebse, Süßwasserfische (bestimmte Art) Krabben.

Zuweilen wird auch, wenn sich mehrere Objekte auf ein Prädikat beziehen, dieses vor jedem Objekte wiederholt, wodurch dann ein zusammengezogener Satz entsteht:

Z. B. *e Kuinini ta klan nduk, klan e Lombo, klan e Pāni* Kuinini er beschenkt mich, beschenkt Lombo, beschenkt Pani.

Auch das Pronominalsubjekt kann in solchen Sätzen wiederholt werden, dann haben wir eine Satzverbindung:

Z. B. *e Kuinini ta klan nduk, ta klan e Lombo, ta klan e Pāni* Kuinini er beschenkt mich, er beschenkt Lombo, er beschenkt Pani.

8. Mehrheit der Beifügungen.

Beispiele: *a pinol, a hal, a katour, ta rū pum a k̄kup* ein Wildschwein, ein männliches, ein schwarzes, es geht in das Netz; *a lo silan, a lo karūrkie, a lo lāytar, na ta kūrūn* in zwei Fische, zwei Tintenfische, zwei große, sie spießten sie (zwei); *t'egen kar a yet, a yār, a svēl* er bekleidet mit einem Kleide, einem schönen, einem roten; *na ta vār ōrom o lāktuk la laul, a k̄tiek* sie landen mit Kähnen großen, fünfen; *endo ka kro ménen ta psim ka gōllie a vhar, ka kro rējtiek* dieser sein Ringwurm er trägt unter dem Arme seinen Schild einen breiten, seine Bemalung (der mit dem Ringwurm Behaftete trug unter seinem Arme einen breiten, bemalten Schild).

9. Mehrheit der Umstände.

Beispiele: *ta gi vyron klan ur orom o vūa namō* er ungebeten beschenkt uns mit Betelnüssen gestern, *nu ta gūna pis tie marūt* wir eben erst kommen heute morgen, *a slōu-mok to t'onit m'a nāulu to ma kut* die Nacht diese er schläft in dem Hause da in R. IV, *ta sīa vuñ ka nōpia kun m'a gūnkas* er vergebens ruft seinen Bruder R. II in dem Garten, *ka kro rōlhok na ta pis ogun merék kim ka hēnik* sein Schalle (Plural) sie kommen R. II zum Dorfe zu seinem Schwager, *ninik ya klau nduk m'a kinōvek kuon ma Kiknin* vor langer Zeit du beschenkst mich mit einer Mundharfe R. III in Kiknin, *ta vu mūyan e Myapiléo ka nōpia ōrom o r̄hek nona le yār* er viel beschimpft Myapileo seinen Bruder mit Wörtern nicht guten (mit schlechten Wörtern).

10. Satzverbindungen.

In Satzverbindungen können die einzelnen Sätze mit oder auch ohne Konjunktionen zusammenstehen.

Beispiele: *kua noj va manān in ya vle mō* ich gehe und hingegen du bleibst hier; *inōpia ta kut konit, kua kol parim* dein Bruder er R. IV schläft, ich gehe zurücklassend ihn; *nu ta khie, va nu t lo lōl o sinōl* wir angeln, aber wir nicht bringen Fische; *a vlom ta klan ka lua, min da emik kat* die Frau sie beschenkt ihre zwei Freundinnen, sie (zwei) essen auch (die Frau beschenkte ihre zwei Freundinnen, und sie aßen auch); *ta kol ōr mar ōgu kmur, ta pis kasir ik kam klau ur ōr mar* er kommt mit ihnen R. I zu uns, er kommt an, zerteilt sie, um zu beschenken uns mit ihnen; *endo a kalsie ta kul ka kom, ta noj kam hur o kandir kō manām a yi ka nētin* der Jüngere er nimmt sein Beil, er geht zu sammeln Kāndir (eine Larvenart) da an dem Wasser seiner Seite (der Jüngere er nahm sein Beil und ging um Larven zu sammeln an das Ufer des Baches); *endo a lāytar kar kq lēnar ruk, na t kēilha ka khie va na ta khian o sinōl va na ta vāgn ar* der Größere mit seinen Kameraden, sie fangen an und angeln und sie fangen Fische und sie fädeln auf sie (der Ältere mit seinen Kameraden fing an zu fischen und sie fingen Fische und fädelten sie auf).

Beispiele von zusammengezogenen Sätzen:

nu t ya vāole, vuokō min wir nur bleiben, sehen sie (wir tun nicht mit, wir sehen nur zu); *ta lōl o kil, il ik k'mur* er holt Zuckerrohre, legt sie bei uns; *na ta go, hohop kam noj* sie kauen Betel, stehen auf sie gehen; *mina kro mēa na tā sīa riria in, va rē te, a nē-kua t'ē min* ihre (zwei) Leute sie vergebens suchen sie (zwei) und meinen so: ein Teufel er ißt sie (zwei) (ihre Leute suchten sie vergebens, sie meinten, ein Teufel hätte sie gefressen [aus einem Märchen]); *ombirāra na t kēim o sūlka va na t kēm ik* die Birara sie töten die Sulka und sie essen sie; *na t het ō reak, nōr mar ōgu merék, murūt ik, em ik* sie reißen aus Taro, bringen sie R. I nach Hause, braten sie, essen sie.

Beispiele von Satzgefügen:

1. Subjektsätze: *endo ta svil kam ēkkiem nduk, n'ak kar m'a mon* der er will folgen mir, er steige in das Schiff; *endruk na ta guna pis, na t konit mō m'a slōu mok ta* die sie

neu kommen, sie schlafen hier in der Nacht dieser (die Neuangekommenen schlafen diese Nacht hier); *muk, mu ta vuokōm, muak hāvui man!* ihr, ihr sehet es, ihr berichtet davon! (ihr, die ihr es gesehen habt, erzählt es!); *a mhel do ta kaurūr kua mōrek, na yūr* der Mensch der es stiehlt mein Schwein, er sterbe.

2. Attributsätze: *ta klan ur m'o it, na ta svēl* er beschenkt uns mit Kleidern, sie rot; *o pepēka na ta gūna kāva ar, na ta vuvūi* die Papaya sie neulich pflanzen, sie dürr; *a mhel, t'yūr namō, na t'ēl* der Mensch, er tot gestern, sie legen hin ihn (den gestern gestorbenen Menschen hat man begraben); *lōl o ges ruk, na ta par* hole Kokosnüsse diese, sie keimen.

3. Adverbialsätze: *a kōlkha n'ak pis, nur ak pui* die Sonne sie wird aufgehen, wir werden rudern (fahren); *na m'kēirip nōup, na ma nipigim mar* sie tanzen fertig, sie beschenken sie (wenn der Tanz fertig ist, werden sie beschenkt); *n'ak vār kō p lo tōn na, sek nur ak gūgurun* er wird landen da an der Landestelle erst, dann wir werden hinabsteigen; *na t'ēl ko, y'ōran namō* sie legen hin es da, du sitztest gestern (sie legten es dahin, wo du gestern gesessen hast); *ta pis man kō, na ta rōigim o hī* er trifft ihn (traf ihn) da, sie entästen die Bäume.

4. Objektsätze: *kua vuokōm en da, mu ta lgam tiētku* ich sehe (sah), daß ihr macht es gestern; *kua nan mar, na ta rēre* ich höre sie, sie sprechen; *o gāklei na ta keim en druk, na t lo nōrpok* die Gakel sie töten die, sie nicht flüchten; *klan en da, ta nran in* beschenken den, er bittet dich.

II. Direkte Rede.

Die direkte Rede unterscheidet sich von der indirekten nur durch das veränderte Pronomen. Die Partikel *te* kann sowohl vor der direkten, als der indirekten Rede stehen.

Beispiele: Direkt: *e Tāvām ta hāvui nduk te*; *e Lense ta keim nduk* Tauvam er sagt mir so: Lense er schlägt mich; indirekt: *e Tāvām ta hāvui nduk te, e Lense ta keim* Tauvam er sagt mir so, Lense er schlägt ihn.

In Befehlssätzen wird die indirekte Rede mit *kam* gebildet. Bei der Verneinung kommt *ōr* vor *kam* oder die Verneinungspartikel vor das Verb zu stehen.

Beispiele: Direkt: *ta ren ar*: „*mu noj he!*“ er sagt ihnen: „ihr geht!“; indirekt: *ta ren ar, mar kam noj* er sagt ihnen, sie zu gehen. Direkt: *ta ren ar*: „*mug ōr kam noj!*“ er sagt ihnen: „ihr hört auf zu gehen!“; indirekt: *ta ren ar, mar ōr kam noj* er sagt ihnen, sie aufhören zu gehen oder *ta ren ar, mar kam lo noj* er sagt ihnen, ihr nicht zu gehen.



La Maison *cabocle* (Amazonas, Brésil).

Par le P. TATEVIN, C. Sp. S., Teffé (Amazonas).

On appelle *cabocle* l'Indien devenu chrétien et par cela même plus ou moins civilisé, qui peuple pour une bonne part les rives de l'Amazone et de ses affluents. Tout en adoptant autant qu'il le peut notre civilisation extérieure, il a pourtant beaucoup conservé de son ancêtre indien. Souvent même il est né au milieu des tribus qui peuplent encore les rivières peu fréquentées. Un Blanc qui passait par là, a demandé au *tušáwa* (chef de la tribu) de lui fournir de petits ou de grands Indiens en échange de certaines marchandises; ils ont été livrés par l'autocrate sauvage, le Blanc les a fait baptiser et ils ont été élevés ainsi à la dignité de *cabocles*. Souvent encore, on les traite d'Indiens mais c'est par jalousie, par dédain ou par un manque de penchant à la bienveillance. En réalité, ils sont déjà et se croient fermement devenus *cabocles*. Leurs enfants jouiront de ce titre d'une façon incontestée. Presque toujours il sait parler le *neēngatu*, mais en raison de la grande invasion de Blancs et Mulâtres de la côte orientale du Brésil qui s'est produite ces trente et surtout ces vingt dernières années, et qui a de beaucoup diminué l'importance de la race indienne en ce pays, la nouvelle génération n'apprend plus cette langue, inconnue de trop de gens, et considérée par ceux-ci comme une langue de sauvages. Son importance diminue chaque jour même dans la vie domestique, par suite des mariages d'hommes ne sachant pas le *neēngatu* avec des femmes qui le parlent, et plus rarement de femmes qui l'ignorent avec des hommes qui le parlent.

Avec le *neēngatu*, il sait plus ou moins bien, et l'on peut dire toujours, la langue portugaise. Quand il est né dans les tribus, ou qu'il descend de parents nés chez les Indiens, il parle encore un dialecte indien; mais celui-là n'apparaît que dans les réunions de «frères» de la même tribu: on en a plus ou moins honte à cause du mépris que certains Blancs, le peuple ignorant en général, attache au nom d'Indien.

La vie du *cabocle* doit par la force des choses différer assez peu de celle de l'Indien. Comme lui, il habite au bord de l'eau dans l'immense forêt vierge, qui ne souffre pas pour ainsi dire d'interruption depuis la mer jusqu'aux Andes. Mais au lieu d'habiter les petites rivières retirées, il recherche les grandes artères fluviales, pour pouvoir jouir des avantages de la civilisation, en communiquant plus aisément avec les Blancs des villages qui lui vendent de l'étoffe, du sucre, du sel, du café et du tafia en échange de ses poissons, de ses tortues, de ses bananes, de sa farine de manioc et de ses fruits.

Pour la même raison, tout en ayant les mêmes occupations que l'Indien, la pêche, la culture et un peu la chasse, et assez souvent maintenant l'extraction du caoutchouc, il lui faut travailler davantage, afin d'avoir toujours deux paires ou trois de pantalons et de chemises pour lui, deux jupes et deux chemisettes pour sa femme, une robe pour chacune de ses filles jusqu'à l'âge de douze ans, un sarrau pour chacun de ses garçons jusqu'à l'âge de huit ans, après quoi les enfants prennent le même costume que leurs parents

suivant leur sexe, mais qu'il gagnent bien par leur travail; pour avoir aussi toujours du café sucré à offrir à ses visiteurs, du sel pour saler son *pirarucu* (grand poisson de 2 à 3 m de long qui forme avec la tortue et la farine de manioc le fond de la nourriture dans les fleuves de l'Amazonie), du tafia pour se soûler les jours de fête au moins, une hache ou deux, quelques sabres d'abattis, des assiettes blanches, des tasses pour les visiteurs l'un ou l'autre ustensile de cuisine en fer, un fusil et bien d'autres choses que nous sommes accoutumés à considérer comme nécessaires, et dont l'Indien se passe aisément. Cette nécessité de travailler tous les jours décide plus d'un Indien à rentrer dans sa tribu, après avoir goûté les prétendues douceurs de la civilisation. Le plaisir pour ceux-là ne vaut pas la peine qu'il coûte.

Les aliments étant restés les mêmes: poisson, tortue, farine de manioc, et de loin en loin un singe, un tapir, un lamantin, un agouti, un crapaud, la cuisine et ses ustensiles ont aussi peu varié.

Aussi rien n'est si facile en général que l'assimilation de l'Indien par le *cabocle*. Il n'a qu'à se faire baptiser, et à vêtir un pantalon et une chemise. On ne le reconnaîtra plus qu'à sa façon de parler le portugais, qu'il n'arrive jamais à bien prononcer, même à la mode du Brésil.

J'invite ici les lecteurs à faire une visite à l'un de ces *cabocles* et à visiter sa demeure de fond en comble. Si la demeure est un peu loin, il nous faudra nous rendre en canot car par terre il n'y a point de chemin, il nous faudrait aller un sabre d'abattis à la main pour nous frayer un chemin à travers les plantes épineuses et les lianes de la forêt vierge, sans compter que nous pourrions trouver en chemin plus d'un ruisseau infranchissable. Nous irons donc en canot à moins que la maison ne soit très près, et qu'aucun ruisseau ne nous sépare, car alors les besoins du bon voisinage auront fait qu'un étroit sentier de la forêt fait le trait d'union entre nos maisons. Notre canot, *ngara* ou *ngarite*, petit ou grand suivant la longueur du chemin, est formé d'un tronc d'arbre creusé et ouvert au feu, aux bords relevés par une ou deux planches de chaque côté. Notre rame est une pagaie, sorte de pelle en bois (*apokoitawa*: le mot pagaie vient peut-être de là). Nous y voici. Si la femme est au port, lavant son linge, nous la trouvons dans son canot ou sur un tronc d'arbre, uniquement vêtue d'une robe spéciale: jupe en bas, écharpe en haut, couvrant le seins et laissant les bras libres et nus. Si elle n'y est pas, nous frapperons dans nos mains pour l'avertir de notre présence. Elle courra chercher sa chemisette, ou un morceau d'étoffe quelconque pour se couvrir les seins, car quand elle est seule elle travaille le torse nu. «Que ton matin soit heureux!» «Le tien de même.» «Asseyez-vous ou balancez-vous!» On s'assied sur un banc ou dans le hamac. «Quoi de nouveau?» «Rien.» C'est l'introduction nécessaire à toute conversation. Après viendront les questions de santé, les nouvelles de la famille et du voisinage, et enfin, en dernier lieu, l'objet de la visite. Pendant ce temps on prépare le café ou l'on vous offre des fruits du bois. Souvent nous pourrions échapper à ce cérémonial, car le mari est à la pêche et la femme au champ dans la forêt avec ses enfants, ou bien les deux sont au champ, ce qui est plus rare. Comme il n'y a aucune porte, nous pouvons entrer quand même, la visite sera d'autant plus facile.

Le schéma de la maison *cabocle* est le *tapiri*, abri que, pêcheur, il se construit au bord de son lac (car ici chacun ou à peu près a son lac, comme chez nous son jardin), et que, cultivateur, il dresse dans son champ annuel perdu dans la forêt, afin de s'abriter du soleil et de la pluie; car parti de bonne heure au travail, le *cabocle* ne revient souvent que le soir à la maison et n'a pas le temps de rentrer chez lui quand l'orage s'annonce, à raison de la grande distance. Le *tapiri* est un toit de feuilles de palmier sur quatre poteaux. Les individus qui vivent sans famille s'en contentent très souvent. Il suffit à abriter leurs instruments de pêche et leur fusil, leur petite batterie de cuisine et leur vaisselle, composées d'une marmite, de deux assiettes et d'une ou deux tasses, et d'un couvert, le tout entrant sans peine dans la marmite en terre ou dans une caisse. La nuit, ils dressent le hamac entre deux poteaux du *tapiri*, au-dessus d'une natte, ou d'un plancher en tronc de palmier surélevé. Ils n'éprouvent le besoin de rien de plus.

Les gens mariés sont contraints d'avoir quelque chose de plus grand et de plus confortable, un *teyupawa* au lieu d'un *tapiri*, une maison au lieu d'un abri. Pour faire un *teyupawa* d'un *tapiri*, il suffit d'augmenter le nombre des poteaux latéraux, et les élever au nombre de huit à douze au lieu de deux de chaque côté, allonger la poutre qui forme l'arête du toit, et surélever ce dernier pour garder les proportions. Nous avons là la maison d'un *cabocle* paresseux. On en rencontre plus d'un qui se contente de ce perfectionnement sommaire du *tapiri*. Ceux-là, avec un sommaire de maison se contentent d'un sommaire d'ameublement: un banc, quelques vases en terre, un grand bassin en terre pour y cuire la farine, deux mortiers, l'un pour le cocca, l'autre pour le café et le chocolat. C'est tout. J'en connais un de la sorte dont la maison est si mal couverte que lorsqu'il pleut, sa femme et ses enfants, s'ils veulent n'être pas mouillés ou ne l'être pas trop, sont obligés depuis six mois au moins (et il pleut tous les jours) de se tenir debout sous un endroit du toit un peu moins ajouré. Voyez-vous cette famille se tenant debout, immobile comme un canard sous l'eau, et se regardant pendant des heures parfois, chacun dans un coin de la maison, attendant que la pluie passe; et cela depuis six mois tous les jours, et parfois la nuit, pendant que la forêt est remplie de palmiers dont il suffit d'étendre les feuilles sur le toit. Quand quelqu'un de la famille tombera bien malade, l'homme ira peut-être chercher quelques feuilles de palmier à la forêt pour couvrir le toit au-dessus du hamac du malade. C'est là un trait du caractère *cabocle*: il ne marche que poussé par l'aiguillon de la nécessité; mais il se soucie assez peu du bien-être. Il aime avoir le nécessaire et recherche le superflu, mais se soucie peu de ce qui est simplement utile, ou lui procure un solide bien-être. S'il a de l'argent, avant de penser à s'acheter de quoi se mettre à l'aise chez lui, de quoi bien garnir son trousseau et celui de sa famille, il achètera de l'eau-de-vie pour lui, et un bout de dentelle parfois pour sa femme.

Beaucoup pourtant, poussés sans doute par l'exemple des Blancs qui se font des maisons à parois d'argile, bien fermées de tous côtés, avec des portes qui ferment l'intérieur de la maison aux regards indiscrets, et une cuisine séparée du corps principal de la maison, beaucoup de *cabocles*, dis-je,

ont travaillé à perfectionner le *teyupawa*. Ils l'ont fait plus grand et plus commode. Plus grand d'abord en l'allongeant encore, en mettant la cuisine au-dehors sous un *tapiri* spécial, et en l'élargissant d'une véranda à toit surbaissé sur l'un des côtés. Plus grand encore et plus commode en la dotant d'un grenier formé en plafonnant une partie du *teyupawa*. Plus commode aussi, en fermant de tous côtés une des extrémités du *teyupawa*, avec une seule grande baie ouverte dans la paroi intérieure, et formant ainsi une chambre close. Cette paroi est formée de planches dites *pašiuba*, obtenues en fendant en six les troncs de palmier dans le sens de la longueur. Elle protège contre les regards indiscrets les secrets qu'abrite le sanctuaire familiale, et la pluie d'orage ne peut plus pénétrer par les côtés dans la cabane, et réveiller ainsi malencontreusement les pauvres gens, fatigués d'avoir porté le poids du jour. C'est cette maison, la maison idéale du *cabocle*, ayant chambre, grenier, véranda, cuisine sans compter la partie ouverte, la plus importante que nous allons étudier en détail.

C'est dans la partie ouverte comprise entre six, huit ou dix poteaux que l'on travaille, les jours où l'on ne sort pas à la pêche ou à la forêt; c'est là que l'on reçoit les visiteurs; c'est là que l'on se repose au retour du travail pendant le jour. Un hamac y est suspendu en permanence. Quand il y a quelqu'un à la maison, on peut dire qu'il n'est presque jamais inoccupé. La *caboclesse* a appris à coudre en s'y balançant; l'homme s'y étend, lorsqu'il est ou qu'il se croit fatigué. Sur l'un des côtés il y a un banc formé d'un gros madrier raboté à coups de hache. Quand le visiteur arrive, on lui offre le hamac, s'il est de condition supérieure; s'il mérite une distinction spéciale, on va même lui chercher un hamac plus propre et moins commun que celui qui sert à tout le monde; s'il est de condition égale ou inférieure, on lui indique le banc, le maître de la maison le reçoit étendu dans son hamac dont il se lève à peine pour lui serrer la main. Il est rare que le banc fasse défaut mais enfin cela arrive, et alors un escabeau, ou une caisse européenne, en tient lieu.

Avec le banc et le hamac, quelques-uns possèdent une méchante table. Mais c'est déjà un luxe assez rare. Le principal usage de cette table est de servir pour les repas, quand il y a des invités. En général, le *cabocle* préfère manger à terre, accroupi sur ses talons ou assis sur une natte, tantôt dans la partie ouverte de la maison, plus souvent à la cuisine ou sur le terre-plein qu'il a devant sa maison. Quand la table sert au repas, le *cabocle* est heureux d'exhiber sa vaisselle, mais les jours ordinaires il se contente aisément de manger avec sa famille dans le même plat en terre cuite, si l'on mange du poisson, et dans l'écaille de tortue, si c'est de la tortue qu'on mange. Dans ce cas, sans répugnance aucune le *cabocle* traite le plat commun comme si c'était le sien propre. Sur le bord qui est en face de lui, il met un peu de farine de manioc dans la sauce pimentée et la pétrit de ses doigts avec un morceau de poisson ou de tortue, puis porte à la bouche la boulette ainsi préparée. On en est quitte pour se laver les mains après le repas, dans une calebasse présentée au père et quelquefois à la mère par l'un des enfants de la famille.

Par terre, on voit une ou deux nattes, et dans un coin, une *ngasaba* ou amphore où l'on trouve à toute heure de l'eau fraîche, qu'on boit dans une moitié de calebasse vernie ou peinte à l'intérieur et quelquefois même à l'extérieur.

Sous le toit, sur des traverses, sont suspendus les instruments de pêche : hampes de harpons pour harponner le *pirarucu* et le lamantin, hampes de *uhîwaku* et de *uhîwa puku* pour prendre au javelot les poissons de moyenne taille ; *yateka*, arcs et flèches pour pêcher la tortue ; *camuri* ou grosses lianes de liège auxquelles on suspend une ligne et un hameçon et qui pêchent toutes seules.

J'allais oublier la machine à coudre que tout *cabocle* possède ou à peu près.

De la salle ouverte passons à la chambre cloisonnée sur un, deux, trois ou quatre côtés. Dans ce dernier cas, on y pénètre par une baie débouchant sur la salle ouverte. Sous de larges moustiquaires, au-dessus d'une natte et quelquefois d'un plancher surélevé d'un mètre, s'allongent les hamacs de nuit en permanence. Toute la famille dort en cet endroit, le père, la mère, les enfants et quelquefois le beau-père et la belle-mère. Seuls les parents dorment dans les hamacs : les enfants dorment sur des nattes sans aucune couverture. Tout le monde dort le torse nu, en règle générale, malgré la fraîcheur des nuits qui fait que moi, Européen, je ne puis pas me passer de couverture dans une chambre bien fermée.

Dans un coin de ce sanctuaire familial, on remarque presque toujours, les exceptions sont infiniment rares, on remarque, dis-je, une petite table, une sorte de petit buffet ou garde-manger, surmonté d'une croix. C'est l'autel familial. Souvent le petit coffre est muni d'une porte vitrée, ce qui dispense de l'ouvrir pour voir ce qu'il renferme ; dans l'autre cas, nous allons l'ouvrir et nous y verrons en général une statue et une foule d'images petites et grandes. La statue sera le plus souvent celle de St. Antoine, de St. François d'Assise, de St. Benoît le Maure, de St. Joachim, de St. Gaëtan ou de Ste. Thérèse. Les images sont innombrables mais on y remarque toujours au moins une image de Notre-Dame et souvent une de Sainte Anne. « L'oratoire » est une des premières et des plus indispensables acquisitions du *cabocle*, même quand il n'est qu'un Indien converti. Il a en ce protecteur une confiance illimitée. De temps à autre, il lui fait une promesse, qui s'achève par une litanie en son honneur. Pour cette litanie on tâche de se procurer de l'eau-de-vie, puis l'on invite les voisins, jamais le prêtre, quand même il serait à deux pas. Les prêtres ici ont toujours été rares, les *cabocles* ont appris à s'en passer, la religion s'est laïcisée. On ne demande le prêtre que pour les baptêmes, quelquefois pour les mariages, et de temps en temps pour une messe à l'intention d'un défunt ou en l'honneur du saint protecteur de la famille. La litanie commence par des chants accompagnés du tambour, et s'achève par des danses sur le terre-plein de la maison, et de généreuses libations de tafia. On danse toute la nuit ; on dort un peu le matin, et vers dix heures on chante encore un instant en l'honneur du saint et l'on se sépare, fatigué, la tête lourde, mais le cœur content.

Parfois au-dessus de « l'oratoire » on voit suspendu le tambour, destiné à accompagner le chant de la litanie ; et par derrière, le *karakasá*, petit tube de

bambou ouvert d'un côté et marqué de l'autre d'une rangée de coches dont on tire un son de crécelle en les grattant avec un couteau en bois.

C'est aussi dans cette chambre que le *cabocle* garde ce qu'il a de plus précieux; le petit coffre où il garde ses papiers et son argent, quand il en a, ce qui est assez rare; la grande calebasse de pêche où il conserve les fers de son harpon, de ses javelots, de ses *yateka*, de ses flèches, ses cordes pour la pêche, son tabac, son écorce de *tawari* qui lui sert de papier à cigarette, le petit panier de couture où la femme garde ses ciseaux, ses aiguilles, son fil et tous les accessoires du métier de tailleur.

Quand cette chambre plus ou moins fermée n'est pas plafonnée, et que par suite la maison n'a pas de grenier, c'est aussi elle qui en tient lieu. Dans le cas contraire, nous montons au grenier par une grossière échelle où les échelons sont des branches d'arbres et les clous des lianes de la forêt. Nous y voyons un hamac tendu sous une moustiquaire. C'est là que dort le fils aîné pendant la nuit. On voit dans les coins des régimes de bananes qui jaunissent, des ananas qui achèvent de mûrir, des paniers de farine de manioc, et tout ce qui pourrait exciter l'avidité du passant et ferait taxer le cabocle d'avare, s'il ne l'offrait pas au visiteur qui l'aurait vu.

C'est là aussi que l'on remise les malles à moins qu'elles ne soient dans la chambre à coucher. Le cabocle a généralement beaucoup de malles. Elles lui tiennent lieu d'armoires, de commode, de coffre-fort et parfois même de buffet. Il aime que chaque membre de sa famille ait la sienne, et quand la chose n'est pas possible, sa femme fait un sac de voyage pour celui des enfants qui n'a pas de malle.

La véranda ou *warakapa* est comme une allonge du toit sur l'un des côtés de la baraque. C'est le capharnaüm, la salle de débarras. Son toit surbaissé ne lui permet généralement pas d'avoir un autre usage. Mais si ce toit est plus élevé c'est sous lui que la patronne fait ses travaux de couture, sous lui que se dresse la table, et sous lui que se balancent les hamacs qui attendent les visiteurs. On l'appelle alors *kupeará* ou derrière de la maison.

Il nous faut sortir du corps principal de la case pour aller visiter la cuisine. C'est un vrai *tapiri*. Le centre de cet abri est occupé par le four à manioc. C'est un grand bassin d'un diamètre au moins d'un mètre, tantôt en fer ou en cuivre, très souvent en argile. Le fond en est plat, les bords sont petits, dix centimètres environ. Il repose sur un four en argile dont il forme le sommet. Ce bassin est l'ustensile le plus indispensable au *cabocle*. C'est là qu'il torréfie la farine de manioc, qu'il cuit son tapioca, qu'il fait ses gâteaux de farine sèche, de tapioca, et de farine d'eau; là qu'il torréfie les feuilles de cocca pour pouvoir les réduire en poudre dans son mortier et en mélanger la poussière à la cendre de feuille d'*uma-hiwa*.

Sur l'un des côtés de la cuisine se trouve le foyer, la place est marquée par la présence d'un trépied. Ce trépied est formé de trois pieds d'argile en forme de bobine; quelques *cabocles* ont déjà des trépieds de fer. Le *tapiri* étant ouvert de tous côtés, point n'est besoin de cheminée, ni de trou dans le toit. D'ailleurs la cuisine étant séparée de la maison, la fumée n'incommode personne. C'est sur ce foyer, sur ce trépied que l'on cuit la tortue dans

son écaille ou dans la marmite; là que l'on prépare le chocolat et le café; là qu'on rôtit le poisson sur la braise, qu'on chauffe les bouillies dans des casseroles en terre cuite, qu'on jette au feu les racines et certains fruits pour les griller sommairement.

Ici les ustensiles abondent. Voici d'abord les accessoires du four: ce sont en premier lieu les paniers de différentes formes qui servent à amener le manioc, le cocca et les fruits de la forêt à la maison: le *yamaši*, plat d'un côté, qu'on porte sur le dos grâce à des courroies qui passent sur les épaules et sous les aisselles; le *panaku*, hotte ronde, qu'une courroie fixée au front retient sur le dos; le *waturá* à pieds pour que les fruits qu'on y met ne touchent point à terre; l'*urusakan* où l'on met la farine torréfiée. Voici le *tipiti* ou presse à manioc; il a la forme d'un tube aux parois élastiques. On y met la masse de manioc pleine d'eau et de ce suc vénéneux du manioc amer. En étirant le tube, les parois se resserrent, et le liquide nuisible coule en abondance et laisse la farine presque sèche. Il suffit ensuite de la torréfier au four. Voici la pagaie allongée qui sert à remuer la farine pendant qu'elle torréfie sur le four. D'autres fois, cette pagaie est remplacée par une omoplate de lamantin ou une *tarupa*, sorte de coutelas en bois, large d'une main qui sert au même usage. On voit encore un éventail en feuille de palmier, tressé par la patronne pour activer le feu du four et du foyer; et une foule de tamis à dessins, et à dimensions variées, et à trous de diverses grandeurs, suivant l'usage auquel ils sont destinés. Le plus grand, le *kumatá*, sert à séparer la fécule de tapioca de la farine de manioc; les autres, les *urupema* ou vases plats, servent à tamiser la farine de manioc, les feuilles de cocca, les vins faits de différents fruits, et les différentes choses pilées, pour vérifier si l'opération est assez bien faite. Enfin voici la râpe qui sert à râper le manioc et la châtaigne du Brésil. Quelques-uns se contentent pour cet usage d'une feuille de tôle hérissée d'aspérités. Elle a l'avantage d'être très économique. Il suffit de prendre une des faces d'une caisse à pétrole et de la percer avec un clou. Mais une râpe en style *cabocle* est formée d'une planche qu'on a recouvert de petits cailloux de silex qu'on y a fixés au moyen de la résine noire du *wanani*. Malheureusement, les cailloux sont rares en Amazonie, et la plaque de tôle remplace chaque jour davantage la râpe amazonienne. Pour râper la châtaigne, on se sert surtout d'une langue de *pirarucu*.

Il y a encore les deux mortiers. L'un sert à piler la feuille de cocca; l'autre à piler le café, le cacao et les parties dures de la racine de manioc que l'eau n'a pu réduire en pâte. Le premier, tiré de la tige d'un palmier dont on a tiré la moelle, n'a pas de pied; pour le faire tenir debout, il faut le planter en terre; il a près d'un mètre de profondeur. L'autre, tiré d'un tronc d'arbre creusé par le fer et le feu, est muni d'un pied et est beaucoup moins profond, mais aussi plus lourd. Pour vider le premier, on le renverse; pour vider le second, on ne peut le faire qu'à la main, ou avec un morceau de calebasse. Tout *cabocle* a ces deux mortiers. Le pilon dans l'un et l'autre cas est un rotin d'un mètre de longueur.

Les accessoires du foyer sont les différents ustensiles de cuisine, et la vaisselle d'argile. Chaque maîtresse de maison sait en général confectionner

ces vases de formes et de taille variées. Il y en a de ronds, de carrés, de trapus, d'allongés; il y en a à fonds plats et à fonds arrondis; quelques-uns ont des anses, d'autres ont des goulots; les uns sont plats, les autres profonds. Ceux-ci font l'usage d'amphores, de brocs, de gargoulettes, de cruches; ceux-là de marmites, de casseroles, de poêles à frire; d'autres de cuvettes, de bassins, d'assiettes et de lampes.

Pour confectionner cette poterie et la peindre, on voit toujours dans les maisons des boules d'argile blanche, de la cendre de l'écorce de *caraipé* dans une carapace de tortue, un petit pot à peinture en argile, et une valve de grand coquillage fluvial qui sert de palette.

Ajoutez à cela plusieursalebasses de différentes formes, les unes en forme de poire, les autres en forme de calotte, d'autres rondes avec un trou au sommet; notez aussi quelques carapaces de nos grandes tortues de l'Amazonie pour porter le manioc amolli dans l'eau, et vous aurez le mobilier complet d'un pauvre *cabocle* du Solimões.

Une succursale de la cuisine c'est le *mukaëtawa*, ou l'endroit où l'on boucane (*mukaë*). Ce sont trois branches fourchues plantées en terre en forme de triangle isocèle. Les fourches sont réunies par des bâtons, et d'autres bâtons étendus en travers sur les premiers forment une grille en bois, élevée à un demi mètre du sol, où l'on étend les viandes et le poisson que l'on veut boucaner, c'est-à-dire rôtir à petit feu et pénétrer de fumée.

En face de la cuisine, sur l'autre côté du terre-plein, se trouve l'étalage où l'on fait sécher le poisson salé qui est presque toujours *pirarucu*. Cet étalage est près de la maison, car il faut retourner le poisson d'heure en heure et le soustraire à la pluie quand vient l'orage. Chaque *pirarucu* donne ainsi pour environ une arrobe ou quinze kilos de nourriture salée pour les jours où la pêche sera mauvaise ou que le travail des champs ne laissera pas le temps d'aller au fleuve.

Retournons-nous pour goûter un instant la poésie de cette maison si pauvre au premier coup d'œil, et où, après un sérieux examen, rien de nécessaire ne fait défaut. Sur sa plus grande longueur, elle est ouverte à tout passant; elle dit éloquentement la large hospitalité du *cabocle*, son accueil bienveillant et sa confiance dans le prochain, garantie de sa propre honnêteté.

La lumière et l'air y pénètrent partout sans obstacle, et l'espace n'y manque ni pour le travail ni pour le repos, ni pour les devoirs de l'hospitalité.

D'ailleurs, le terre-plein qui la précède et d'où nous l'admirons, peut en être considéré comme la continuation. Il est grand et d'une propreté rigoureuse: pas une mauvaise herbe n'a le loisir d'y pousser, et ce balai que vous voyez, et qui n'est autre qu'un régime de *wasahi* sans fruits, sert à le nettoyer aussi souvent que l'exige la plus minutieuse propreté. C'est sur ce terre-plein que le *cabocle* aime à manger matin et soir, avant que le soleil n'échauffe la terre, ou quelques instants avant son déclin, quand l'air s'est rafraîchi; c'est ici qu'il aime à travailler, quand il demeure à la maison et que le ciel lui permet de rester dehors; c'est ici qu'il danse aux jours et aux nuits de fête; c'est ici que ses petits enfants apprennent à tirer de l'arc quand ils ne sont pas au fleuve.

Ce terre-plein est souvent encadré d'un parterre de fleurs, car la *cabocle* aime à mettre une fleur dans ses cheveux, quand elle va rendre visite, et à en offrir à ses visiteuses et quelquefois à ses visiteurs. Voisinant avec les fleurs, voici des herbes médicinales contre toutes les maladies possibles, voici des feuilles aussi belles que les plus belles fleurs, et voici des herbes aromatiques pour se laver les cheveux, leur donner de la souplesse et de la résistance, et les empêcher de tomber.

Le potager ne comprend guère que divers piments, du gingembre, un *arum* comestible, et une sorte de laitue que les Blancs trouvent détestable.

Il n'est pas rare de trouver aussi près de la maison quelques pieds d'ananas, et d'une autre broméliacée dont on tire un joli chanvre, ainsi que plusieurs pieds de bananiers et de papayers, encore que la plantation principale soit ailleurs.

Enfin, entre la maison et la forêt, le *cabocle* plante de nombreux arbres fruitiers, des caféiers, des cacaoyer, des oranges, des citronniers, des *abiou*, des cajans, des *purumã*, des *inga*, les palmiers *wasahi*, *miriti*, *pupuña* et *bakaba* du fruit desquels il fait des boissons délicieuses.

Pour garder le tout quand le maître n'est pas là, plusieurs ont un pied d'*arum*, *yawara-tetaya* ou *arum* du jaguar, qui a la faculté de se changer en tigre et d'éloigner tous les voleurs. Il en est quitte pour l'arroser de temps en temps avec le sang de la tortue ou un bouillon gras quelconque.

* * *

Notre visite est terminée. Retirons-nous et acceptons pour ne pas la froisser, l'ananas ou la calebasse peinte, pleine d'œufs, seul présent digne des Blancs, que la maîtresse de la maison ne manquera pas de nous faire pour nous remercier de notre visite.



Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee).

Von P. FRIEDR. HEES, M. S. C.

(Fortsetzung.)

C. Lokalsagen.

1. E Pago.

E Pago la gove ale uru; la havi tubu posa tetala, la uatati oio ovola usu sesele.

La havi lotalo moli, egite isua oio la ilola magasa, egite vesaligi la uati loata la gove, egite gotalo la vai la gove.

Egite la hituhitu usu papahio pou oio ovola, pou oio t'E Sumua m'e tamala.

Egite isu la havi uru, la buburo la havi golau tamiteu.

La buburo paru loata sotalo lu mahumahuma tamiteu, eia paru loata tali kamiemesé.

Mulimuli E Pago karere mai la lam la luma la lotu, amiteu magiri olaula mago, amiteu lihoa E Pago, eia karere mai la lam la luma la lotu.

Amiteu lihoa la hituhitu, egite magiri la bali la havi, egite tuga lalahu, egite varevulovulo, egite lihoa la havi oio la luma tegiteu, egite tuga soio, tatuga soio.

Amiteu sae la uaga, lihogiteu, egite vare vulovulo oata la gove mai etatou.

1. Der Vulkan E Pago (Zweispitzberg)¹.

Erzählt von E Tautele aus E Makasili.

Der E Pago ist ein großer Berg; mitten in ihm brennt Feuer, oben darauf sind sehr viele Steine.

Das Feuer kommt nur von unten, sie (die Teufel) haben es im Innern der Erde angezündet und rollen oben von dem Berge Steine, welche an den Fuß des Berges hinuntergehen.

Unzählige Teufel sitzen oben darauf, sie sitzen dort bei E Sumua und seinem Vater.

Sie haben das große Feuer angezündet, dessen Asche zu uns ans Ufer kommt.

Die Asche fällt von oben auf unsere Pflanzungen nieder, sie fällt von oben mit leisem Geräusche.

Nachher flammt der E Pago gleich der Lampe in der Kirche, wir stehen am Meeresufer, wir sehen den E Pago, daß er flammt wie die Lampe in der Kirche².

Wir sehen die Teufel, wie sie beim Feuer stehen, auf und ab gehen, und überall herumspazieren, wie sie das Feuer in ihrem Haus betrachten, hierhin gehen und dorthin gehen.

Wir besteigen den Einbaum, um sie zu sehen, wie sie gleich uns oben auf dem Berge überall herumspazieren.

¹ Der Zweispitzberg hat seinen Namen von seinen zwei deutlich erkennbaren Spitzen auf dem Gipfel. Nach der Nakanai-Sage hatte er früher nur eine Spitze, die zweite wurde von den dort wohnenden Teufeln aufgetürmt.

² E Tautéle erzählte die Sage am Abende, und von unserem Platze aus konnten wir den Schein der ewigen Lampe in der Kirche, die auf dem Gipfel eines kleinen Hügels liegt, sehen. In seiner lebendigen und anschauenden Weise brauchte er diesen Vergleich, und ich habe ihn auch so aufgezeichnet.

*Egite tuga vulovulo, amiteu ve:
„La tahalohalo E Pago egite tuga
vulovulo, egite magiri te la havi!“*

*La haro egite kokovu, egite isua
moli la havi, eia so sobu moli.*

*La logo egite gogala, egite magiri
la gove, egite malulu la havi.*

*E Pago kukumu, talivalululu,
amiteu goata E Kapeuru, amiteu
lihoa seilo E Pago.*

*La valua magiri palala moli, egite
isisu la havi, egite pigia la obu sotalo
la havi, eia talipasisisiri, egite tuga
lalahu, egite vare vulovulo oata la
gove, egite magirigiri, egite poupou,
egite tali valululu, egite isu la havi,
eia sosobu.*

*La maga la havi matamiteu, ami-
teu lihoa la mautu, eia utukukum,
eia talivalululu.*

*E Pago sulu amiteu, amiteu peho
kaluvu.*

*E Sumua igoa: eia guguvi oluma
tamiteu, eia ali la mavo tamiteu,
amiteu vitolo.*

*Egite la valua E Pago egite titigi
la hulum t'E Sumua, eia kukumu
rororo; eia goilo la mulila, la havi
eia karere usu.*

*E Sumua eia veale E Pago esulu
amiteu.*

*Eia loloa la merera tamiteu, eia
ge abi la bari la tahalo, egite vali-
lobea, egite ge lubetaroa, egite rovia:
„Ü! ale la ivugatoue!“ La tahalo
mahuli loa.*

Wenn sie überall herumspazieren,
sagen wir: „Die E Pago-Männer gehen
um und stehen beim Feuer!“

Am Tage verschwinden sie, sie
schüren nur das Feuer, daß es nur
raucht¹.

Nachts gehen sie heraus, stehen
auf dem Berge und wärmen sich am
Feuer.

Wenn der E Pago donnert und
explodiert, gehen wir den E Kapeuru
(Fluß) hinauf und betrachten den
E Pago im Innern.

Die Männer (des E Pago) stehen
ganz frei da und schüren das Feuer,
sie werfen Holz ins Feuer hinab, daß
es knistert, sie gehen auf und ab, sie
spazieren überall herum oben auf dem
Berge, sie bleiben stehen, setzen sich,
sie verursachen die Explosionen und
schüren das Feuer, daß es raucht.

Der Feuerschein bescheint uns,
und wir sehen das Gehöft, wo es
donnert und explodiert.

Wenn der E Pago uns verbrennt,
sterben wir alle.

Das tut E Sumua: er kommt nach
Hause zu uns, ißt unsere Taro, und
wir leiden Hunger.

Wenn die E Pago-Männer das
Männerhaus des E Sumua bauen, so
donnert es heftig; geht er in seine
Wohnung hinein, so flackert das Feuer
hoch auf.

E Sumua heißt den E Pago uns
zu verbrennen.

Er (E Sumua) kennt unsere Sprache,
bisweilen bringt er auch den Rest (Ab-
fälle) eines Mannes, den man verzau-
bert hat, damit man ihn aufmache, und
man erkennt ihn (den Rest) wieder:
„Ü! das ist ja unser Haar²!“

¹ Am Tage wird das E Pago-Licht von der Sonne überstrahlt, und auch die Rauchfiguren verschwinden.

² Anspielung auf die Verzauberung der Speisereste usw. Werden diese aber später von dem Verzauberten wiedergefunden und erkannt, so ist die Zauberei wirkungslos.

E Sumua abi moli la mavo. Egite kapiroboa la mavo oilo la galele E Pago loilo, amiteu vitolo, la mahuma solau, amiteu ge ali.

Egite mahuma soilo, amiteu vitolo, egite mahuma solau, amiteu ge ali.

E Sumua, la hituhitu lou, egite ge vahailea soilo E Pago la mavo tamiteu, egite ge tahotavua; amiteu peho la vitolola, egite lova loa amiteu; egite mahuma solau.

E tama! E Sumua baharitavu egiteu, eia ve maie: „Amutou golau, amutou ali la mavo!“

Amiteu kama goalata, amiteu tagatea egite E Pago.

Egite E Roborobo egite goata ovola, egite lihoa, egite golau la mago, egite veamiteu la merera E Pago.

2. La lala la taua.

Isa la lala eia magegese moli oio tegiteu E Kerapi, la lala la taua.

La iala la tuhala moli, la pepela moli, eia belobelo, eia helehele; la kiula metemetela, eia belobelo, la gavusala belobelo.

Lakobilila ouka, la mailila oukou.

Eia la taua, egite usu te la lala.

Amiteu kama goio ovola, amiteu goio ovola, egite sululu amiteu, amiteu tilom, amiteu ule hitu, pou te la lala, mou ovola, amiteu ule la tuhala laia.

E Sumua nimmt nur Taro. Machen sie (die Teufel) ihren Tarozaun an der Buschseite des E Pago, so leiden wir Hunger, ist aber ihre Pflanzung uferwärts, so haben wir zu essen.

Pflanzen sie im Innern, so leiden wir Hunger, pflanzen sie am Ufer, so haben wir zu essen.

E Sumua und die Teufel bringen unsere Taro vom E Pago ins Innere weg und nehmen sie für sich; sterben wir Hungers, so beschenken sie uns wieder: sie pflanzen uferwärts.

Der Vater des E Sumua sendet sie her zu uns und sagt: „Geht zum Ufer und eßt Taro!“

Wir gehen nicht hinauf, wir fürchten die vom E Pago.

Die Baininger besteigen ihn, sie sehen es, kommen zum Meeresufer und berichten uns die Neuigkeiten vom E Pago.

2. Das Wasser des Bösen.

Erzählt von E Tautele aus E Makasili.

Drüben bei den Leuten von E Kerapi¹ ist ein ganz rotes Wasser, das Wasser des Bösen.

Seine Fische sind nur Gräten und Flossen, sie bewegen sich und schnellen hin und her; der Schwanz wedelt und bewegt sich und das Ohr bewegt sich.

Sie haben weder Bauch noch Fleisch.

Es ist der Böse, und ihrer sind viele in dem Wasser.

Wir gehen nicht darauf; würden wir daraufgehen, so würden sie (die Bösen) uns hinabziehen, würden ertrinken, Teufelsgestalt annehmen, im Wasser sitzen, darin wohnen und Gestalt von Fischgräten annehmen.

¹ E Kerapi ist ein Ort ebenfalls in der Gegend des Zweispitzberges.

La valua e ururu egite lihoa la ia la tuhala, la kiula, belobelo, helehele.

Egite mago: „Mutou! la lulu, la lulu isa, la ia la la tuhala moli, la kiula moli, eia belobelo!“

Egite lihoa, egite maloleleia.

Egite ge vilitia, la taua ge korauta la mautu tegiteu. Mulimuli la valua ale viliti, eia hele golau la mago.

Isa ge maobe, eia kama loloa la lulu la taua, eia gotalo ovola, egite la pase la taua, egite pou oio te la lulu, egite viria, eia peho, eia goio kokovu, egite papaia, egite kama lihovutia, egite ve mago: „Eia goio te la lulu, egite ge vilitia! Eia gotalo la mautu la hitu tetala.“ Kaluvuti.

3. La Hulumulumu.

Amiteu ge sae la ūaga, amiteu ge golau la sa kalu, amiteu ge pigi la matagu la saka lu, la isa la La Hulumulumu.

Amiteu kama vagoilo gagie la hova la sakalu, amiteu tatau mōli ogala.

Amiteu vagoiloa, egite la hituhitu tulu amiteu la havi, egite gotalo la sakalu, ule hitu, la vovomiteu ge kakali, eia ge parakuru mai la kamilato.

Mulimuli amiteu golūma, veveia: „E tibo, egite la hituhitu tulutia la

Alte Leute haben die Fische aus Gräten und Schwänzen gesehen, wie sie sich bewegen und hin und her schnellen.

Sie sagten: „Hört, ein Wasser, ein Wasser gibt es, dessen Fische sind nur Gräten und Schwänze, die sich bewegen!“

Sie haben es gesehen und es umstanden.

Wenn einer mit der Angel fischen würde, würde der Böse die Schnur abbeißen. Daraufhin flieht der Mann, welcher mit der Angel gefischt hat, dem Meeresufer zu.

Fischt einer mit dem Netz und weiß nicht, daß es das Wasser des Bösen ist, so geht er hinein, und die Teufelsschlangen, welche dort in dem Wasser sitzen, umschlingen ihn, er stirbt und verschwindet, und wenn man ihn sucht, findet man ihn nicht und man sagt: „Er ist zu dem Wasser hinübergegangen, sie werden ihn wohl geangelt haben! Er ist sein Teufelsgehöft hinuntergegangen.“ Esistfertig.

3. Das Riff La Hulumulumu¹.

Erzählt von E Ubalā aus E Porapora.

Wenn wir den Einbaum besteigen, fahren wir zum Riff hinaus, und werfen die Giftpflanzen auf das Riff, das La Hulumulumu heißt.

Wir legen es (das Gift) nicht direkt in die Riffhöhle hinein, sondern legen es außen hin nur.

Wenn wir es (das Gift) hineinlegen, verbrennen uns die Teufel mit Feuer, man geht hinunter in das Riff, nimmt Teufelsgestalt an, unser Körper erhält Wunden und wird schwarz wie eine Holzkohle.

Nachher gehen wir nach Hause, sagen: „Der Dingsda, die Teufel haben

¹ La Hulumulūmu ist ein bei E Porapora weiter in der See liegendes Riff.

*havi, eia goilo te la hova la sakalu,
eia ukati gogala, eia soilo moliti!*"

*Eia gorivo la mautu tegiteu la
hituhitu. Kaluvuti.*

4. *E Koko omuli E Raga.*

La tahalo isa vamusu.

*La paia tetala kaboboia: E koko,
eia uru mai la luma, la taua.*

*La palo eia palavavaia, eia sali-
giligi, eia saligiligi moli, eia saligi-
ligi moli.*

*Eia goio la lalu E Raga, eia
gotalo te la mulila, eia tubu otalo
la mulila maie talikumu.*

*La tahalo oata magiri oata moli,
e koko gotalo la mulila.*

*La tahalo eia tuga, eia goluma
veagiteu la valua.*

*Egite goio tuga, egite goio kolia
pesia, egite pesia, pesia, pesia, egite
gotalo, egite sivuti moili sasa bisi-
moli.*

*Egite goio pesi lou, egite abi lou
isasa, vahilolegiteu la valua.*

*La tahalo, ale sivutia, eia ve
mago: „Eia oio, eia otalo!“*

*Egite goio pesi loa, abi lou isa
lou e koko, vahiloleia.*

*Egite goio pesi lou, egite abia
ale uru makapipila, eia mai la komo.*

*Egite utu la mota, egite sakia
la holola, egite lapua; egite utua la
obu, egite taua matatea, egite lapua
e koko urue.*

ihn mit Feuer verbrannt, er ist in die Riffhöhle hineingegangen, er kommt nicht mehr heraus, er ist für immer darinnen!"

Er begibt sich in das Gehöft der Teufel. Es ist fertig.

4. Der schwarze Aal von *E Raga*.

Erzählt von *E Gerumári* aus *E Tubísu*.

Ein Mann jagte mit der Meute.

Sein Hund schlug an: Ein schwarzer Aal (war da), er war so groß wie ein Haus, (es war) ein Böser (der Böse).

Das Armkörbchen streifte er den Arm hinauf und schlängelte, schlängelte weiter und weiter.

Er ging hinüber zu dem Wasser von *E Raga*, ging hinunter in seine Wohnung und schlug unten in seiner Wohnung auf wie ein Donner.

Während der Mann oben stand, war der schwarze Aal hinunter in seine Wohnung gegangen.

Der Mann ging fort, ging nach Hause, und sagte es den Männern.

Sie gingen fort, sie gingen hinüber ihm graben zu helfen, sie gruben, gruben und gruben, sie kamen hinunter und fanden nur einen (schwarzen Aal) kleinen.

Sie gruben weiter, fanden wiederum einen und zeigten ihn den Männern.

Der Mann, welcher ihn gefunden hatte, sagte: „Er ist (noch) dort, er ist (noch) unten!“

Sie gruben wieder weiter nach ihm, fanden nochmals einen schwarzen Aal und zeigten ihn.

Sie gruben wieder weiter, und holten jenen ungeheuer großen, der wie ein Eukalyptusbaum war.

Sie schnitten Schlingpflanzen ab, banden sie um seinen Hals und zogen ihn; sie fällten Holz (= zu Rollen), legten es in eine Reihe, und zogen den großen schwarzen Aal (darüber).

*Egite lapua soluma la mautu,
egite toloa, egite tolo momomoa, egite
goio tabarilegiteu la valua, egite goio
humua, egite abia, egite alia.*

La gahola abi al'E Taumetubu.

*E tubula la tavile eia ga ili la
tava.*

*E koko eia mama, eia ve ial'e
tubula al'e hatamale mago: „Umala
alaliau, eau la taua!“*

*E tubula al'e hatavile loio sibi-
tala, eia veial'e tubula mago: „E
pupu! E koko eia mamama, eia ve
mago, etala umala alalia, etala sou-
kama peho!“*

*Egirua avua e koko, egirua taua
ogala la matapiro.*

*La paga logo, egirua mavuta, e
koko vitotosolo lou, egite la valua
peho.*

*La tiagiteu la valua utupo mai
la malaketa, egite sululu tomi.*

*Lariau ilua, la vovola mai la
pepeka, egirua peho loula isala isasa
E latavolu, isasa la isala E Tau-
garua.*

*E Taumetubu egirua m'e tubula
egirua hele, egirua goio la mautu
isasa la isala E Guma, egirua ve
iagiteu mago: „Egiteu sululu kalu-
vuti! E koko egite alia, egite ga bole
amila m'e tubula la gahola. E Koko
mamama, eia ve amilua: amulua
m'e tubum avuau, tauau ogala la
matapiro.“*

Mulimuli kaluvuti.

Sie zogen ihn nach Hause zum Gehöfte, zerschnitten ihn, zerschnitten ihn in kleine Stücke, verteilten ihn unter die Leute, brieten ihn in der Kochhöhle, nahmen und aßen ihn.

Den Kopf gaben sie dem E Taumetubu.

Seine (des E Taumetubu) Großmutter pflückte Blätter des wilden Ingwer¹.

Der schwarze Aal (= sein Kopf) kaute Betel und sagte dem Enkel: „Eßt mich ja nicht, ich bin der Böse!“

Die Großmutter kam von drüben daher, und er sagte seiner Großmutter: „Großmutter! Der schwarze Aal kaute Betel und sagte, wir zwei sollten ihn ja nicht essen, damit wir nicht stürben!“

Beide wickelten den schwarzen Aal ein und legten ihn nieder draußen auf den Gehöftvorplatz.

Es wurde Nacht, beide schliefen, der schwarze Aal stückelte sich wieder zusammen und die Leute starben.

Der Bauch der Leute explodierte wie ein Gewehr, und sie kamen alle zusammen um.

Zwei hübsche, ihr Körper war wie der (gelbe) Pepekabaum, starben auch: einer hieß E Jatavolu, der andere hieß E Taugarua.

E Taumetubu und seine Großmutter flohen, gingen hinüber zu einem Gehöfte namens E Guma und benachrichtigten sie (die Leute dort): „Sie sind alle umgekommen! Einen schwarzen Aal haben sie gegessen, sie trugen auf der Schulter zu mir und meiner Großmutter den Kopf. Der schwarze Aal kaute Betel und sagte uns beiden: du und deine Großmutter wickelt mich ein und legt mich auf den Gehöftvorplatz!“

Dann ist es fertig.

¹ Die Blätter des *la tava*, einer Art wilden Ingwers, werden zum Einwickeln der Speisen beim Kochen zwischen heißen Steinen in der Kochhöhle verwendet.

D. Zwei Märchen.

1. *E Rago.*

*La tavile ilua egirua tubi la obu,
ili la tava.*

*Egirua sivuti E Rago, eia tabago
la tava.*

*Eia paru loata la mori, eia tabago
te la tava.*

*Egirua ilia la tava, ale eia tabago
oio ovola, egirua avua.*

*Egirua goluma la mautu, egirua
taua oio te la luma.*

*La galalau la tava eia mavivi-
ruroboa.*

*Eia uru mai la pepeso, eia uru
mai amiteu.*

*Egirua sibiliala, mulimuli egirua
pigiala kokoma, egirua abi la vilu-
vilu, la meke, egirua ga tagua la
tuhala, egirua ga vegalia sogala la
mautu, egirua ve maie: „Amutou
lihoa, e harua amilua!“*

*Mulimuli egirua ve ala gorivo
vulalai.*

*Eia vulalai la malalala t'e rutula
isasa, eia vulalai la malalala t'e
rutula isasa.*

*Eia goio vulalai loa te la mala-
lala t'e rutula isasa, e rutula abi
la uve, egirua galua.*

*E rutula isasa mago: „Eia gorivo,
la malalala kama usu!“*

*Eia goio loloa, e rutula ve maie.
Eia igototolo, eia goluma la mautu.*

*Eia goio pigiala kokoma, abi
la paga la gai, eia labea soata te
la bua, eia sae te la gai goata te
la bua, eia pou, eia lusia la gai,
eia pigiala soata te la liu.*

1. Der vom Himmel gefallene *E Rago*.
Erzählt von *E Tautete* aus *E Makasili*.

Zwei Frauen bereiteten Brennholz
und pflückten die Blätter des wilden
Ingwer.

Beide fanden *E Rago*, wie er an
einem Blatte des wilden Ingwer hing.

Er fiel oben vom Himmel herunter
und hing an einem Blatte des wilden
Ingwer.

Beide pflückten jenes Blatt, an dem
er hing, und wickelten ihn ein.

Beide gingen nach Hause zum
Gehöfte und legten ihn dort ins Haus.

Das Blatt des wilden Ingwer hüllte
ihn vollständig ein.

Er wurde so groß wie ein neuge-
bornes Kind, er wurde so groß wie wir.

Beide kämmten ihn, schmückten
ihn mit Papageiefedern, beide holten
ein Viluvilubblatt und ein duftendes
Sträußchen, beide steckten es ihm an
den Oberarm, führten ihn hinaus ins
Gehöft und sagten: „Seht, das ist
unser beider Gatte!“

Dann sagten beide ihm, in die
Pflanzung zu gehen und zu arbeiten.

Er arbeitete auf der Rodestelle der
einen Gattin, und er arbeitete auf der
Rodestelle der andern Gattin.

Er ging hinüber wieder arbeiten
auf der Rodestelle der einen Gattin,
die Gattin holte Tarosetzlinge und
beide pflanzten sie.

Die andere Gattin sagte: „Er geht
in die Pflanzung, aber seine Rode-
stelle ist nicht groß.“

Er hörte, daß seine Gattin so sprach.

Er wurde zornig und ging nach
Hause zum Gehöfte.

Er schmückte sich mit Papagei-
federn, nahm eine Mittelrippe der
Kokosfiederblätter, spießte sie oben
an einen Betelbaum, kletterte an der
Mittelrippe der Kokosfiederblätter

*Eia sae goio te la liu, pou, lusia
la gai, eia pigia soata te la ulu.*

*Eia sae goata te la ulu, eia pou,
eia lusia la gai, eia pigia soata te
la koim.*

*Eia sae goata, pou, eia lusia la
gai, eia pigia te la komo.*

*Eia goata, pou te la komo, eia
lusia eia pigia te la malasi.*

*Eia sae goio te la malasi, eia
pou, eia lusia, eia pigia soata la
mori.*

*Eia tovolalaia, eia vagari, eia
sae goata te la mori, eia sibitala
oio la luma t'e tilala m'e tamala.*

*Eia gohulu la malilo, eia tariko-
kovu te la mahitaga (la isala lou
taupogo).*

E tilala, e tamala guvi.

*E tilala talu la tabala, e haruela
gohulu la malilo.*

*Eia tola e rutula: „Eme abiagu
la lalu!“*

*Mulimuli eia gohulu, e rutula
abiala e haruela la lalu, e haruela
liu, abiala e rutula la lalu.*

*Eia tatugati soluma, e latula ubi
egirua la bua.*

hinauf auf den Betelbaum, setzte sich,
zog die Mittelrippe der Kokosfieder-
blätter heraus und warf sie hinauf
auf die Kokospalme.

Er kletterte auf die Kokospalme,
setzte sich, zog die Mittelrippe der
Kokosfiederblätter heraus und warf sie
hinauf auf den Brotfruchtbaum.

Er kletterte auf den Brotfrucht-
baum hinauf, setzte sich, zog die
Mittelrippe der Kokosfiederblätter
heraus und warf sie hinauf auf den
Koimbaum (*Alstonia scholaris*).

Er kletterte hinauf, setzte sich, zog
die Mittelrippe der Kokosfiederblätter
heraus und warf sie auf den Euka-
lyptusbaum (*Eucalyptus nandinea*).

Er ging hinauf, setzte sich auf den
Eukalyptusbaum, löste sie und warf
sie auf den Malasibaum.

Er kletterte auf den Malasibaum,
setzte sich, zog sie (die Mittelrippe
d. K.) heraus und warf sie hinauf in
den Himmel.

Er versuchte sie (die Mittelrippe
d. K.), und da sie stark war, kletterte
er hinauf in den Himmel und begab
sich hinüber in das Haus seiner Mutter
und seines Vaters.

Er ging zum Männerhaus auf den
Schattenplatz und versteckte sich auf
einem Mahitayabaum (er heißt auch
taupogo).

Seine Mutter und sein Vater kamen.

Seine Mutter warf die Kopflast ab,
und ihr Gatte ging zum Männerhaus
auf den Schattenplatz.

Er rief nach seiner Gattin: „Gib
mir Wasser!“

Dann ging er ins Männerhaus,
seine Gattin brachte ihrem Gatten das
Wasser, ihr Gatte trank und gab seiner
Gattin das Wasser.

Als sie fort in das Weiberhaus ge-
gangen war, warf ihr Sohn beide
(Eltern) mit Betel.

Egirua lihoa la bua, egirua ve maié: „La bua ebuharo, maimoli tegiteu E mahuremaiovo!“ (So werden die Menschen oben genannt.)

E latugirua sibitala, egirua sagegeroboa e latugirua mago: „E latugu, e latugu!“

Egite la valua tagogoro tavua, eia ve iala e hatavivile mago: „Amutou tagogoro tavuau! E rutugu ilua otalo mai amutouele?“

Egirua tarikidi, egite kamakorakora.

E latugirua la tavile ilua, e latule isa, e latula isa.

E latugirua egirua pou oluma, e tilagirua gorivo, egirua liho e tamagirua hele soata la mori.

Egirua veiala e tilagirua: „Amulua igoa mave etete?“

La tavile ve mago: „Eia soiogè igotototolo la malalala bakisi moli.“

Egite m'e tilala egite laoala bolo tegiteu, egite ge alia egite ge tuga.

Egirua la tavile ve mago: „E tamamulua eia polove?“

Egirua ve mago: „Eia silea moli la gai!“

Egirua labea soata te la bua la gai.

Egite m'e tilala sae goata te la bua, pou, e latugirua lusia, egirua pigia soata te la liu.

Egite titi goata te la liu, pou, egirua pigia soata le la ulu.

Beide sahen den Betel und sagten: „Der Betel ist gelb, vielleicht ist er von den Menschen!“

Beider Sohn kam hervor, beide begrüßten ihren Sohn so: „Mein Sohn, mein Sohn!“

Die Leute liefen bei ihm zusammen, und er sagte zu den Frauen: „Ihr lauft auf mich zu! Sind meine beiden Gattinnen unten (auf der Erde) wie ihr?“

Beide waren schön, sie aber häßlich.

Die beiden Frauen hatten Kinder, die eine eins und die andere eins.

Beider Söhne saßen zu Hause, als der beiden Mütter in der Pflanzung waren, und beide sahen ihren Vater hinauf in den Himmel fliehen.

Beide sagten zu ihren Müttern: „Was habt ihr beide meinem Vater getan?“

Die Frau sagte: „Er war drüben und wurde böse über seine kleine Rodestelle.“

Alle zusammen mit ihren Müttern ergriffen ihr Schwein, damit sie es äßen und dann gingen.

Beide Frauen sagten: „Wohin ist euer Vater gegangen?“

Beide sagten: „Er schälte nur eine Mittelrippe der Kokosfiederblätter ab!“

Beide warfen eine Mittelrippe der Kokosfiederblätter hinauf auf die Betelpalme.

Sie und ihre beiden Mütter kletterten hinauf auf die Betelpalme, setzten sich, die Söhne der beiden zogen sie (die Mittelrippe d. K.) heraus, und beide warfen sie auf die Kokospalme.

Sie alle kletterten hinauf auf die Kokospalme, setzten sich und beide warfen hinauf auf den Brotfruchtbaum.

*Egite sae goata te la ulu, pou,
egirua lusia, pigia soata te la koim,
pou, egirua pigia soata te la malasi.*

*Egirua lolopasia la golu etete,
egirua pigia soata te la mori, muli-
muli egite sae goata te la mori, pou.*

Egite goio la hôlo t'E Rago, pou.

E uagirua asoa, la hôlo malia.

*Eia ve mago: „Ere egigo la hôlo
t'E Rago?“*

*Mulimuli e haruagirua sivuti egi-
teu, eia mago: „Amutou goilo la
luma, amutou goata te la popo pou
kokovu!“*

Egite goata le la popo pou.

*Mulimuli e tilal'E Rago, e ta-
mala guvi.*

*E tital'E Rago eia talu la tabala,
la vugi egite masolati pagegele.*

*E latugirua lihoa, egirua ga raga-
tatavua, e tilagirua laputatalagirua,
egirua itaropagoloa, mulimuli e latu-
girua raga sotalo, ragatavu la vugi.*

*E tubugirua sagage robo egirua,
ve mago: „Eau, e tubugu, eau, e
tubugu!“*

*Mulimuli e tilagirua gotalo, e
uagirua sagegerobo egirua, ve mago:
„Eau, e uagu, eau, e uagu!“*

*Egite pou la mautu t'E Rago,
egite gorivo, goluma, egite vulalai
la mahuma tegiteu oata. Kaluvuti.*

Sie alle kletterten hinauf auf den Brotfruchtbaum, setzten sich, zogen sie (die Mittelrippe d. K.) heraus und warfen sie auf den Koimbaum, setzten sich, und beide warfen sie hinauf auf den Malasibaum.

Beide folgten ganz ihrem Vater, beide warfen sie (die Mittelrippe d. K.) hinauf in den Himmel, dann kletterten sie alle hinauf in den Himmel und setzten sich.

Sie gingen hinüber zur Einfriedung des E Rago und setzten sich.

Die Schwiegermutter der beiden roch sie, die Einfriedung duftete (nach ihnen).

Sie sagte: „Wer ist denn in der Einfriedung des E Rago?“

Dann fand der Gatte beider sie und sagte: „Geht ins Haus hinein und hinauf in den Vorratsraum euch verstecken!“

Sie gingen hinauf, sich auf den Vorratsraum setzen.

Dann kam die Mutter des E Rago und sein Vater.

Die Mutter des E Rago warf die Kopflast ab, daß die reifen Bananen herumrollten.

Die Söhne der beiden sahen es, beide sprangen darauf zu, ihre Mutter hielten sie fest, beide entwandten sich, und dann sprangen ihre beiden Söhne hinunter und rafften die Bananen auf.

Ihre Großmutter begrüßte sie und sagte: „O, mein Enkel, o, mein Enkel!“

Dann gingen beider Mütter hinunter, ihre Schwiegermutter begrüßte beide und sagte: „O, meine Schwiegertochter, o, meine Schwiegertochter!“

Sie blieben im Gehöft des E Rago, gingen in die Pflanzung, gingen nach Hause und arbeiten in ihrer Pflanzung oben. Es ist fertig.

2. La tavile E Kavato.

*La tahalo vamusi, eia (la paia)
kama ala la bolo, eia ala moli e
kavato.*

*La tahalo gogala la mahuma
tetala, eia palatilia te la tutu, eia
golagu la mahuma vulalai, E Kavato
ogala.*

*Eia leoa, eia vavoka, la tahalo
eia olagu ve mago: „Emeriele?“*

*La tavile E Kavato eia ve mago:
„Eau! La paia taume eia ala' eau.“
Eia mago: „Eme ule tavileti?“*

*E Kavato loio ve mago: „Eme
ala' eau la basi, eau la tavile!“*

La tahalo pulia.

*E Kavato veiala mago: „Eme
vulalai maveele?“*

*E Kavato abi la havi, eia labea
solagu: la obu kokovu, la malala
moli.*

*Eia abi la kasi, eia labea solagu
la hohoi: la obobu kokovu, eia putua
totomi sotalo la magasa.*

*Eia abi isasa la huve la mavo,
eia goio te la malala: la tabala la
huve usu; eia galua isasa: la paga
soio, la paga soio, la huve moli
magiriti oata.*

*Eia gomā abi isasa la mavo, eia
abi isasa la obu, eia abi isasa la
ilau, eia basi la galagala la tava
isasa, eia abi la galagala la mavo
isasa, egirua goluma.*

*Egirua tuga, tuga, tuga, goio la
matapiro, e haruala karutu mago:
„Eme igomave? Eme ababi moli
lorivo isamoli la obu, la tava gala*

2. Frau Eidechse.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubiso*.

Ein Mann jagte mit der Meute,
aber er (der Hund) stellte kein Schwein,
er stellte nur eine Eidechse.

Der Mann ging hinaus aus seiner
Pflanzung, hängte sie an einen Baum-
stumpf, ging in den Anflug der Pflan-
zung arbeiten und ließ die Eidechse
draußen.

Sie umgürtete sich, steckte einen
Zweig vor, so daß der Mann im An-
fluge sagte: „Wer bist du?“

Die Frau Eidechse sagte:

„Ich! Dein Hund hat mich gestellt.“

Er sagte: „Du hast die Gestalt
einer Frau angenommen?“

Die Eidechse von drüben sagte:
„Du hast mich als Wild gejagt, aber
ich bin eine Frau!“

Der Mann heiratete sie.

Die Eidechse sagte: „Wie arbei-
test du?“

Die Eidechse nahm Feuer und
warf es in den Anwuchs: das Gehölz
verschwand und es blieb nur eine
Rodestelle.

Sie nahm eine Muschelschale und
warf sie in den zu rodenden Busch:
die Bäume verschwanden, alles zu-
sammen lag gefällt unten auf der Erde.

Sie nahm einen Tarosetzling und
ging zur Rodestelle: eine Menge Taro-
setzling-Bündel (warenda); sie pflanzte
einen (Setzling): auf einmal hier und
dort standen die Tarosetzlinge in die
Höhe.

Sie kam her und holte eine Taro,
sie holte ein Stück Holz, sie holte ein
Bananenblatt, sie pflückte ein Blatt
des wilden Ingwer, sie nahm ein Taro-
blatt, und beide gingen nach Hause.

Beide gingen, gingen und gingen
bis zum Gehöftvorplatz, und ihr Gatte
sagte erstaunt: „Was machst du? Von
der Pflanzung her hast du nur ein

sasa, la ilau gala sasa, la mavo isasa! Eme igomave? Eme goio la matapiro: la mavo usu, la ilau usu, la obu usu!"

Eia goio talua, eia tala la havi, eia goio sua, eia goio taua vola la obu isamoli: la obu o talo usu.

Eia abi isa la mavo, eia taua otalo te la havi: la mavo usu.

Eia vuloa isamoli, ale usu eia mai ale vuloa.

Eia abi isasa, eia isia: la paga soio, eia isi tomitia.

Eia goio susuvi isamoli: la paga soio, la mavo suvi tomia; eia goio avua isamoli: egite oilo la ilolo la tava mapaiti oio ovola.

Eia abi la havi, sua, abi isa la obu, taua otalo, eia abi isa la tilaho, eia taua loata: la humu robo te la tilaho.

Eia goio karere, eia ga tagula.

Eia kopea, eia taua otalo la mavo eia tahoroboa, eia masola.

Eia mulimuli poeia, eia tovoa te la palo, eia goio palatilia.

Eia goio sasapa isasa la gai.

Eia sasapa, la paga soio sapa kaluvutia.

Eia abi la galalan, la paga soio, eia pigi tomitia. Kaluvuti.

einziges Stück Holz geholt, ein Blatt des wilden Ingwer, ein Bananenblatt und eine Taro! Was machst du? Du kommst zum Gehöftvorplatz und: die Taro sind zahlreich, die Bananenblätter sind zahlreich und das Holz ist zahlreich!"

Sie warf (die Last) ab, holte einen Feuerbrand, schürte ihn an, und legte ein einziges Stück Holz darauf: das Holz unten wurde zahlreich.

Sie nahm eine Taro und legte sie unten auf das Feuer: die Taro wurden zahlreich.

Sie wendete eine einzige, und jene zahlreichen waren wie die gewendete.

Sie nahm eine (Taro) und kratzte sie ab: auf einmal hatte sie sie alle abgekratzt.

Sie schälte eine einzige (Taro): auf einmal waren alle Taro geschält; sie wickelte eine einzige ein: eine Menge waren in den Blättern des wilden Ingwer drinnen.

Sie nahm Feuer, schürte es an, nahm ein Stück Holz, legte es hinunter, nahm einen Kochstein und legte ihn von oben darauf: die Kochhöhle war mit Kochsteinen umgeben.

Sie (die Kochhöhle) brannte und dämpfte sich.

Sie deckte sie (die Kochhöhle) auf, sie legte die Taro unten hinein, deckte sie zu, und sie (die Taro) wurden gar.

Dann öffnete sie es (das Taro-päckchen), füllte sie (die Taro) in ein Körbchen und hing es auf.

Sie kehrte mit einer Rippe der Kokosfiederblätter.

Sie kehrte, auf einmal war alles gekehrt.

Sie holte ein Blatt, auf einmal hatte sie alles (den Kehrriht) weggeworfen. Es ist fertig.

E. Erzählungen.

1. *E Pakasauru m'E Tulagola.*

E Pakasauru eia sae la ulu.

E rutula sotalo, E Pakasauru soata, eia sasae la ulu, eia kaua, la ulu paru sotalo, e rutula logoa.

E Pakasauru eia sae kaluvua la ulu, eia sivo, eia kisia, e rutula hugua; eia kisia tetala, eia bolea.

Mulimuli egirua tuga, egirua goluma la mautu, pou.

E Tulagola ve mago: „E Pakasauru, la ulu, amulua sae oiove?“

E Pakasauru ve mago: „Amila saiea oio te la hpoi!“

E Tulagola ve mago: „La ulu tegeaku amulua saeti ale!“

Egirua mago: „Ouka, ere sae la ulu taume?“

E Tulagola merahatateka: „Amulua sae la ulu tegeaku tamulua!“

E Pakasauru ve mago: „Taume tai oiove?“

E Tulagola ve mago: „Emoura, eme ge hele gagie, au ubime gagie!“

E Tulagola abi la gata, la galiau, E Pakasauru abi moli la sulua.

E Pakasauru, egite m'e latatula loio tugatalatie, E Tulagola magiri moli la mata la luma tetala.

1. *E Pakasauru*¹ stiehlt die Brotfrüchte des *E Tulagola*.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*.

E Pakasauru kletterte Brotfrüchte (*Artotarpus incisa*).

Seine Gattin war unten, *E Pakasauru* obenauf; kletterte auf den Brotfruchtbaum, schüttelte ihn, die Brotfrüchte fielen hinunter, und seine Gattin sammelte sie.

Als *E Pakasauru* alle geklettert hatte, stieg er hinab, band sie, und seine Gattin trug sie auf dem Kopfe weg; er band die seinigen und trug sie auf der Schulter weg.

Dann gingen beide fort, gingen nach Hause und setzten sich.

Da sagte *E Tulagola*: „*E Pakasauru*, die Brotfrüchte, wo habt ihr beide die geklettert?“

E Pakasauru sagte: „Wir beide haben sie drüben im Busch geklettert!“

E Tulagola sagte: „Meine Brotfrüchte habt ihr beide da geklettert!“

Beide (sagten) so: „Nein, wer klettert denn deine Brotfrüchte?“

E Tulagola sprach zornig: „Ihr beide klettert meine Brotfrüchte für euch!“

E Pakasauru sagte: „Übrigens, wo sind die deinigen?“

E Tulagola sagte: „Tropf, willst du dich gleich aus dem Staube machen, ich schlage dich gleich zusammen!“

E Tulagola holte Speer und Schild, *E Pakasauru* holte nur den Kochstock.

E Pakasauru mit seinen Söhnen brachen von drüben auf, *E Tulagola* stand nur in der Türe seines Hauses.

¹ *E Pakasauru* ein Tiername, *e pakāsa* ist das hiesige Känguruh, *uru* heißt groß. Dergleichen Tiernamen kommen in der Nakanai-Sage häufig vor, und wenn man fragt, ob dies ein Tier oder ein Mensch gewesen sei, sagen sie: „Ach was! Es ist ja nur ein *la vigile mulimulila* (Erzählung)!“ *E Pakasauru* wird häufig genannt und ist durchwegs eine komische Figur, der sie sogar eine von der ihren abweichenden Zählweise beilegen. Er sagt: 1 = *kēlekēle*, 2 = *lua*, 3 = *katūi*, 4 = *kipāla*, 5 = *paiome*, 6 = *loāu*, 7 = *gelevoavao*. Im Scherz wird diese Zählweise schon gebraucht, wobei die Zuhörer obligat lachen und sagen: „Er zählt nach *E Pakasauru*.“

E Pakasauru ubi E Tulagola, eia vulutaroa.

E latula E Rugure goio pigia le E Tulagola, E Tulagola vulutaru molia.

E latula E Gelu pigia E Tulagola, E Tulagola vulutaru molia.

E Tulagola pigia al'E Pakasauru, eia tubu te la kiula.

E Pakasauru ve mago: „Umala lusulusia la iri t'E Gelu, eia ge tabuli moli!“

E Tulagola pigia al'e latul'E Rugure, eia tubu. — Eia pigia moli e latul'E Gelu, eia vilua tivasasa.

E Pakasauru ve mago: „E lata-tugu, etatou vilua!“

E Pakasauru pigia al'E Tulagola, ubi moli la magorola.

E Tulagola ve mago: „Eau vilua!“

E Tulagolu ubi E Pakasauru, E Pakasauru vilua tivasasa.

E Tulagola ubi e latula, E Rugure, eia vilua tivasasa.

E latula vilua tivasasa, egite hele, E Pakasauru m'e latatula hele, egite goio pouala mautu tegiteu.

2. La pakalikalila liu.

La tahalo isa, la tavile isa; la tahalo isa lou, la tavile isa lou.

La tahalo isa, la tavile isa, egi-rua goio saeia la liu.

E Pakasauru warf auf E Tulagola, aber er wich aus.

Sein Sohn E Rugure warf nun auf E Tulagola, aber E Tulagola wich nur aus.

Sein Sohn E Gelu warf auf den E Tulagola, E Tulagola wich nur aus.

E Tulagola warf auf E Pakasauru und wurde in den Rücken getroffen.

E Pakasauru sagte: „Löse ja nicht den Speer des E Gelu¹, er soll immer stecken bleiben²!“

E Tulagola warf auf seinen (des E P.) Sohn, E Rugure, und er wurde getroffen. — Er warf nur auf seinen (des E P.) Sohn, E Gelu, und er wurde auf der Stelle getroffen.

E Pakasauru sagte: „Meine Kinder, wir alle sind getroffen!“

E Pakasauru warf auf E Tulagola und traf ihn gerade auf der Brust.

E Tulagola sagte: „Ich bin getroffen!“

E Tulagola warf auf E Pakasauru, E Pakasauru wurde auf der Stelle getroffen.

E Tulagola warf auf seinen Sohn E Rugure, er wurde auf der Stelle getroffen.

Als sein Sohn auf der Stelle getroffen war, flohen sie, E Pakasauru und seine Söhne flohen, und gingen hinüber in ihr Gehöft sitzen.

2. Der Kokosnußdiebstahl.

Erzählt von E Ubala aus E Porapora.

Es war ein Mann und eine Frau; es war ein zweiter Mann und eine zweite Frau.

Der erste Mann und die erste Frau gingen Kokosnüsse klettern.

¹ Hier nennt E Pakasauru seinen Sohn, meint aber sich selbst damit.

² Bei der Erklärung sagte E Ubala, der E Pakasauru habe gewollt, daß der Speer hinter ihm herwippen sollte.

La tahalo isa, la tavile isa goio ve mago: „Ere sae la liu tegalua?“ Egirua goluma.

Galigeli lou la tavile isa, la tahalo isa egirua goio sae loa la liu.

La tahalo isa la tavile isa goio ovola, egirua ve mago: „Ere saeti la liu tegalua?“

La kavekoki moli egirua tuga, egirua goio pou kokovu te la vahula.

La tahalo isa, la tavile isa egirua loio sibitala: la tavile otalo, la tahalo goata sae la liu, gotalo. — Erutula otalo te la vuhula liu, eharuela sivo.

Egirua, la tahalo isa, la tavile isa, egirua pou kokovua, egirua lihoa la tahalo isa, la tavile isa, egirua mago: „Kusuva! Amulua sae bububu moli la liu tamila? Tamulua la liu? Amulua ge hele gagie!“

La tahalo sivo gotalo te vuhu la liu, la tahalo ubia la gata, sikitavua la liu.

La tahalo ale vilua eia sivo, eia lusia, kolia ubi la tahalo.

La tavile tai ubi la tavile isa; la tavile isa loio kolia, ubi la tavile isa.

La tahalo lou ubi la tahalo, la tahalo loio kolia.

La tavile lou ubi la tavile isa, la tavile loio kolia.

Der zweite Mann und die zweite Frau aber sagten: „Wer klettert die Kokosnüsse von uns beiden?“ Und beide gingen nach Hause.

Am folgenden Tage wiederum gingen die erste Frau und der erste Mann Kokosnüsse klettern.

Der zweite Mann und die zweite Frau gingen hin und sagten: „Wer hat die Kokosnüsse von uns beiden geklettert?“

Am frühen Morgen gingen beide fort und versteckten sich an ihrem (der Kokospalme) Fuße.

Der erste Mann und die erste Frau kamen von drüben daher: die Frau blieb unten, der Mann kletterte hinauf in die Kokospalme und wieder hinunter. — Während seine Gattin am Fuße der Kokospalme war, kletterte ihr Gatte herunter.

Beide, der zweite Mann und die zweite Frau, saßen versteckt, sahen den ersten Mann und die erste Frau und sagten: „Kussuva! Ihr beide klettert nur so zu den Kokosnüssen von uns beiden? Gehört euch die Palme? Wollt ihr euch wohl scheren!“

Während der erste Mann an den Fuß der Kokospalme hinunterkletterte, warf der zweite Mann mit dem Speer auf ihn, und spießte ihn an die Kokospalme.

Der getroffene Mann kletterte hinunter, zog ihn (den Speer) heraus, rächte sich und warf auf den zweiten Mann.

Auch das zweite Weib warf auf das erste Weib, das erste Weib von drüben rächte sich und warf auf das zweite Weib.

Wiederum warf der Mann auf den Mann, der von drüben rächte sich.

Wiederum warf die Frau auf die Frau, die von drüben rächte sich.

La tahalo ubi la tahalo isa, la tahalo loio kolia.

La tavile isa ubi la tavile isa, la tavile loio kolia.

Egite vaubi, vaubi, vaubi, vaubi.

Ale lorivo masagea eia hagavi pepehoti, la tavile lou.

La tavile ale loluma eia masagea eia hagavi pepehoti.

La tavile ale lorivo eia masagea eia hagavi pepehoti.

La tahalo ilua, la tavile ilua, egite mataparapara.

La tahalo ale lo luma peho, ale lorivo peho; la tavile ale lorivo peho, la tavile ale loluma peho.

Egite vaubi mataparapara usu, la tahalo ale loluma peho, ale lorivo lou peho; la tavile lou ale loluma peho, ale lorivo peho.

Egite peho, mali mavulu, la tuhagiteu eia putua momomo, la vahagiteu, la limagiteu, la vovogiteu putua momomo bakisi. Kaluvu.

3. *La bibi la sogumu la ia.*

Egite liua soata la vuvu, egite lapua, tiu laiala; laua, egite taua oilo la ilo la uaga.

Egite taua la ilola, egite tiua, egite abi la tabule, egite bolea soluma; mulimuli egite lubea, egite kaia sogala, egite taua la siove, egite vetabaribaril'e hatavivile.

Mulimuli la tahalo E Galagóu eia makadu, eia taromaila mago.

Der eine Mann warf auf den anderen, und der von drüben rächte sich.

Die eine Frau warf auf die andere, und die von drüben rächte sich.

Sie kämpften, kämpften, kämpften und kämpften.

Der von der Pflanzung (= der erste Mann) wünschte, er wäre bald tot, die Frau auch.

Die Frau vom Hause (=die zweite Frau) wünschte, sie wäre bald tot.

Die Frau von der Pflanzung wünschte, sie wäre bald tot.

Beide Männer und beide Frauen waren ganz zerfetzt.

Der Mann vom Hause starb, der von der Pflanzung starb; die Frau von der Pflanzung starb, die Frau vom Hause starb.

Sie hatten sich in viele Fetzen geschlagen, und der Mann vom Hause starb, der von der Pflanzung auch starb; auch die Frau vom Hause starb, und die Frau von der Pflanzung starb.

Sie starben, rochen übel, ihre Knochen wurden prüchig, ihre Beine, ihre Arme, ihre Körper wurden bald brüchig. Es ist fertig.

3. Der Fischverschlinger.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili*.

Sie hoben den Fischkorb in die Höhe, sie zogen ihn heran um seine Fische aufzureihen, sie faßten sie und legten sie in den Einbaum hinein.

Sie legten sie hinein, reihten sie auf, nahmen einen Tragstock und trugen sie auf der Schulter nach Hause; dann banden sie sie los, streiften sie hinaus, legten sie auf eine provisorische Auslage und verteilten sie unter die Frauen.

Dann kam der Mann *E Galagou* Fische zu kaufen¹ und rief sie an:

¹ *Makádu* ist ein eigener Ausdruck für: Fische kaufen, erwerben.

„Hoi, eau makadu, amutou abiagu la ia!“

Egite abiela, eia tuga golau, eia goio la parava, eia mata soio, mata soio, eia sogomua.

Eia golumia la mautu isa, eia mago: „Hoi! Amutou olumale, eau makadu!“

Egite abiela la ia, egiteu ale abi, egiteu ale abi, egite abi lobo loboala.

Eia tuga golau, sivua, eia tuga somuli bakisi, eia mata soio, mata soio, eia pigi soilo la ilola; eia sogomu tomia.

Mulimuli eia goio la mautu isasa eia mago: „Amutou, eau makadu!“

Egite abiela la ia, eia tuga, eia golau te la parava, eia tuga somuli la ba, eia mata soio, mata soio, eia sogomua.

Eia mata la lahu, eia sogomua. Kaluvuti.

4. La pulilila tavile.

Egite la valua vuo la mago, la uaga usu, egite lara la vuo.

Egite pupua, la ia goio la vuo, eia tilo, egite savua, egite karabilia, egite tauate la uaga, egite abi la vuo, egite taua oata la uaga.

Egite vago, egite ilipurusua, egite larea, egite pupua, la ia heletavua, karabilia, mulimuli egite pilua.

„Hoi, ich kaufe Fische, bringt mir Fische!“

Sie brachten ihm, er ging fort zum Ufer, er ging hinüber zum Ufer, schaute hierhin, schaute dorthin und verschluckte sie.

Er ging zu einem anderen Gehöft und sagte: „Hoi! Ihr in diesem Hause, ich kaufe Fische!“

Sie brachten ihm Fische, dieser brachte, jener brachte, alle einzeln brachten ihm.

Er ging fort zum Ufer, er ging ein wenig hinüber, schaute hierhin, schaute dorthin und warf sie in sein Inneres; er verschluckte sie alle zusammen.

Dann ging er zu einem anderen Gehöft hinüber und sagte: „Ihr, ich kaufe Fische!“

Sie brachten ihm Fische, er ging zum Ufer, er ging am Ufer abseits, schaute hierhin, schaute dorthin und verschluckte sie.

Er schaute ins Blaue und verschluckte sie. Es ist fertig.

4. Brautwerbung.

Erzählt von E Tautele aus E Makasili.

Die Männer fischten mit dem Netz im Meere und viele Einbäume hielten es ausgebreitet.

Sie peitschten das Wasser, Fische gingen zu dem Netz hinüber, gingen hinein, sie (die Männer) ergriffen sie, drückten sie tot, legten sie in den Einbaum, hoben das Netz und legten es oben auf den Einbaum.

Sie stießen ab, versenkten und breiteten (das Netz wieder) aus, sie peitschten das Wasser, Fische flüchteten zu ihm (dem Netz) hin, (sie) drückten sie tot und legten sie dann zusammen.

Egite vagovore, egite goilo egite poru.

Egite babaha egulikiliki, egite ge tala la havi, egite toutou.

Egite baha isasa, eia tou, eia matatoku; egite baha isasa, eia matatoku sesele, eia kama ruturutu.

Egite baha E Magurei, eia golu-ma tala la havi te la sobe isasa — la sobe ilua oio lagolago —: „Amulua, abiagu la havi!“

Egirua abiala, egirua veiala: „E haruam amila ge eme!“

Eia golau sibilita, abiagiteu la valua la havi, eia veagiteu: „La tavile ilua veagu, eia ge puli egirua!“

Egite tuga, abi la mapagirua: egite abi la gagata, me la tuali, abi la bubu.

Egite la uagaga usu.

La uaga isa vore soilo: „E haruamulua latie?“

Egirua mago: „Ouka, eia sololau!“

La uaga isa vore soilo, egite mago: „E haruamulua latie?“ — Egirua mago: „Ouka, eia sololau!“

Mulimuli egite vore lolau mago: „E haruamalua latie?“ — Egirua ve mago: „Eia latiele!“

Egite abi ale e tilagirua m'e tamagirua, egite abiela, egite vesaia la tavile ilua.

Egite vore solau la mantu, golau la mantu tegiteu. Kaluvuti.

Sie stießen mit Stangen und Paddeln ab und landeten.

Sie sandten Knaben weg, daß sie Feuer holten, sie aber wollten nicht.

Sie sandten einen, er wollte nicht, er weigerte sich; sie sandten einen anderen, er wollte nicht, er weigerte sich sehr und ging nicht.

Sie sandten E Magurei, der ging in ein Haus und erbat von einer unverheirateten Frau Feuer — zwei unverheiratete Frauen waren zu Hause geblieben: „Ihr beide, gebt mir Feuer!“

Beide gaben es ihm und sagten ihm: „Unser beiden Gatte sollst du sein!“

Er spazierte zum Ufer, gab den Männern das Feuer und sagte ihnen: „Zwei Frauen sagten mir, ich solle sie beide heiraten!“

Sie gingen fort und holten den Kaufpreis für beide: Sie nahmen Speere, Perlmutterschmuck und sie nahmen Muschelgeld.

Es waren der Einbäume viele.

Ein Einbaum ruderte hinein¹: „Ist euer beider Gatte hier bei?“

Beide sagten: „Nein, er ist noch auf dem Meere!“

Ein anderer Einbaum ruderte hinein und sie sagten: „Ist euer beider Gatte hier bei?“ — Beide sagten: „Nein, er ist noch auf dem Meere!“

Dann ruderten die vom Ufer und sagten: „Ist euer beider Gatte hier bei?“ — Beide sagten: „Da ist er!“

Sie beschenkten die Mutter und den Vater der beiden, nahmen die beiden Frauen für ihn und setzten sie auf den Einbaum.

Sie ruderten zu ihrem Gehöft am Ufer und gingen zu ihrem Gehöft. Es ist fertig.

¹ *Vore sóilo* hineinrudern, bedeutet so viel wie vom Meere in einen Flußlauf hineinrudern.

B. Die eifersüchtigen Frauen¹.Erzählt von *E Vetata* aus *E Galekabili*.

Egite la valua, e guliliki, e hata-vivile egite goilo bau la mage t'E Vahasauru; egite bau, bau, bau, egite tuga.

E Vahasauru eia vamusi, egite la valua tuga.

La tahalo isa terkidi tatataho eia goilo mavuta te la gauru.

E Vahasauru eia vamusi eia ga mata soio la tahalo oio mamavuta, eia gomai kai molia la sasa te la tahalo.

La tahalo mavuta, E Vahasauruele eia kai molia, eia vaitugea soluma la mautu.

La tahalo hagolo, eia mata soio la limala ilua, la sasa tetala ilua kokovuti.

Eia tutumulia la pulila.

E Vahasauru goluma, eia goluma ta la matapiro, eia magiri, eia vei-ale e latatugirua m'e rutula eia ve mago: „Amulua gogala! E haruamulua ale au kai la sasa tetala, eia mulumuliti la sasa tetala!“

E ruturutula laua molia, egite goilo mavuta la paga mamaga.

La paga mamaga egite gorivo, egite abi la huvi, abi la mavo, abi la tovu, laoa la bolo, egite oloa, humua.

Egite humua, mavuta, mai galigeli egite la valua, e hatavivile egite magiri ogala la mata la luma tegiteu.

Männer, Knaben und Frauen gingen hinein zur Liegetrommel des *E Vahasauru* singen; sie sangen, sangen und sangen und gingen fort.

E Vahasauru ging mit der Meute jagen, die Männer gingen fort.

Ein sehr schöner Mann schlief auf dem Wege.

Der mit der Meute jagende *E Vahasauru* erblickte den dort schlafenden Mann, er kam heran und streifte gleich die Armbänder des Mannes heraus.

Während der Mann schlief, streifte *E Vahasauru* die Armbänder ohne Umstände heraus und brachte sie nach Hause zum Gehöft.

Der Mann erwachte, sah nach seinen beiden Armen und seine zwei Armbänder waren verschwunden.

Er folgte der Spur.

E Vahasauru war nach Hause gegangen, und als er auf den Gehöftvorplatz gekommen war, war er gestanden, hatte seine und seiner Gattin beiden Töchter benachrichtigt und gesagt: „Kommt heraus beide! Euer beider Gatte, dem ich die Armbänder herausgestreift habe, geht seinen Armbändern nach!“

Seine (zukünftigen) Gattinnen ergriffen sie (die Armbänder) sogleich und gingen hinein schlafen bis zur Morgendämmerung.

In der Dämmerung gingen sie in die Pflanzung, holten Jams, holten Taro, holten Zuckerrohr, ergriffen ein Schwein, zerschnitten und brieten es in der Kochhöhle.

Sie brieten und schliefen, am anderen Tage standen Männer und Frauen draußen vor ihrer Türe.

¹ Diese Erzählung ist nicht von einem meiner Schüler, sondern von einem Arbeiter aus dem hiesigen Sägewerke. Ich hatte sie zwecks eines Vergleiches der Erzählungsweise der älteren Leute und der Kinder aufgeschrieben. *E Vetata* mag gut 20 Jahre alt sein.

E rutula abi isasa la uaro, e rutula isasa abi isa la uaro.

E rutula ilua egirua ve mago: „Eme galisogala!“

Eia galisogala, la tavile isa ve mago: „E haruaguele!“

E rutula kueia, la tavile peho.

La tavile isa ve mago: „E haruaguele!“

E rutula isa kueia peho.

La tavile isasa ve mago: „E haruaguele!“

E rutula isa kueia, egirua kueigi'e hatavivile, egi'e hatavivile peho kaluvuti.

6. *E Pakasauru m'E Tulagola.*

E Pakasauru eia vavuroboa la uele, eia goio veiale e hatavivile goio la vuhu la uele.

E Tulagola lagea, eia sae, eia goata, eia maila oata te la halala la uele.

Eia sae lou soata te la halalala isasa, eia goio valevaleda la uele.

Eia valevaleda, eia lihoa e hatavivile pou soio la gale la uele isasa.

Eia liho egiteu, eia goio te la halalala beisio, eia pou, eia valevaleda.

Kaluvu, eia goio te la halalala isasa, eia pou, valevaleda.

Eia goata la gelula beisi kokori moli oata, eia pou oata, eia pupu-

Die eine Gattin nahm einen Taropflanzstock, die andere Gattin nahm auch einen Taropflanzstock.

Zwei Gattinnen sagten: „Komm heraus!“

Er kam heraus, und eine Frau sagte: „Er ist mein Gatte!“

Seine Gattin schlug sie und die Frau starb.

Eine andere Frau sagte: „Er ist mein Gatte!“

Die andere Frau schlug sie und sie starb.

Eine andere Frau sagte: „Er ist mein Gatte!“

Die eine Gattin schlug sie, beide schlugen die Frauen, die Frauen starben alle.

6. *E Tulagola stiehlt die Mandelfrüchte (Pometia primata) des E Pakasauru.*

Erzählt von *E Lutu* aus *E Buluma*.

E Pakasauru hatte sich einen Mandelfruchtbaum vorbehalten, und benachrichtigte die Frauen, an den Fuß des Mandelfruchtbaumes zu gehen.

E Tulagola kletterte mit der Schlinge, er kletterte hinauf und ruhte oben auf einem Aste des Mandelfruchtbaumes aus.

Er kletterte wieder hinauf auf einen anderen Ast und fing an, Mandelfrüchte herunterzuschlagen.

Als er herunterschlug, sah er Frauen auf der einen Seite des Mandelfruchtbaumes sitzen.

Er sah sie, ging auf einen kleinen Ast, setzte sich und schlug herunter.

Als es fertig war, ging er zu einem anderen Ast, setzte sich und schlug herunter.

Er ging hinauf oben auf eine ganz kleine Spitze, setzte sich oben, brach

tua la puputula uele, eia pigia sotalo.

Eia sivo sotalole, egite hatavivile logologoale.

Eia sivo sotalole, al'e hatavivile ilua egirua soveala.

Eia mamuga soluma la mautu, e hatavivile egite m'E Pakasauru mulimuli.

Egite goluma, eia pa egirua.

E Pakasauru ve mago: „Mutou, la sobe ilua goveti?“

E hatavivile ve mago: „Egirua gomai te la mautu!“

Egite papai egirua, egite ve mago: „Egirua gomai, eia lave? Ale ouka, egirua kamapou o mai! Le reregirua talitio, E Tulagola puli egirua!“

Mulimuli ale E Tulagola ga magirigiri, ga lolo soilo.

E Pakasauru pusua la vaivai, eia abia la galiau tetala, la kalakulu, la gata tetala, la to.

E Tulagola eia abi la gata tami-teu la tahalo.

E tama'E Gelu pusua la vaivai soio te la bali'E Tulagola, eia ve mago: „E Tulagola! La tahem puri! Eme puli moli la tavile ilua, eme terkidi iove? Eme kamakokora moli! Eau lariau, emeiele kamakokora, eau terkidi!“ — Egirua goio vaubi.

Ale E Pakasauru abia isasa la to, eia labea soio t'E Tulagola.

E Tulagola magirigiri, la gata tetala tubu maie te la bali'E Tulagola.

Mandelfruchtbaum-Zweige ab und warf sie hinunter.

Er kletterte hinab und die Frauen rafften sie (die Früchte) auf.

Als er hinabgeklettert war, beschenkten ihn zwei der Frauen.

Er ging nach Hause zum Gehöfte voraus, die Frauen mit E Pakasauru folgten.

Sie gingen ins Haus, er (E P.) suchte beide (d. h. die Frauen, die E T. beschenkt hatten).

E Pakasauru sagte: „Ihr, wo sind die zwei unverheirateten Frauen hingekommen?“

Die Frauen sagten: „Beide sind hierher ins Gehöft gekommen!“

Sie suchten beide und sagten: „Beide sind hierhergekommen, wo ist das jetzt? Hier nicht, beide sind nicht hier! Von beiden geht das Gerücht, E Tulagola habe beide geheiratet!“

Gerade da stellte sich E Tulagola hin und horchte hinein.

E Pakasauru blies das Tritonshorn (*Tritonium tritonis*), nahm seinen Schild, ein Blatt des Brotfruchtbaumes, und seinen Speer, einen Stock.

E Tulagola nahm einen von unseren Männerspeeren.

Der Vater des E Gelu (E Pakasauru) blies das Tritonshorn in der Nähe des E Tulagola und sagte: „E Tulagola! Dein Kot rinnt! Du heiratest gleich zwei Frauen, bist du so schön? Du bist ganz häßlich! Ich bin hübsch, du bist häßlich und ich bin schön!“ — Beide fingen an miteinander zu kämpfen.

E Pakasauru nahm einen Stock und schleuderte ihn auf E Tulagola.

E Tulagola blieb stehen, aber sein Speer (der Stock) schlug in der Nähe des E Tulagola ein.

E Pakasauru ve mago: „Eau, 'tila! Bakisilo au ge ubime! Eau ge la balo isasa la gata, eia ge tubu taume! Eme vulokikidi gauto, eau ge labagauto lou! Eme magiri, eau ge labagabu!“

E Tulagola magiri, E Pakasauru laba lou isa la to.

La to lovo goio te la bali'E Tulagola, tubuo.

E Pakasauru ve mago: „Eau, 'tila! Bakisilo au ge ubitime!“

E Tulagola ve mago: „Eme magiri gabo, au ge laba gauto!“

Eia goio laba isa la gata, eia ga ubi E Pakasauru; eia tubu te la kiubutula.

Eia vitetelo isa lou e poke, eia vagoata loa t'E Pakasauru; eia vahari loa la iri, eia goio tubu t'E Pakasauru.

E Pakasauru ve mago: „I, e tarigu, eme lusia la gata ale kora-korale, eme abiagu e poke, eau ge vepoupoua oio te la silali la lala, eau ge alali e gume me la kuludu!“

E Pakasauru tugatiele, E Tulagola goio voko la mahuma tetala eia ve mago: „La mahuma ale tegeau!“

Eia goio vulalai, eia galugalua, e rutula ilua gegeu, galugalua.

Eia goio matuha, egite goio rutu, egite voveruveru, egite goio goluma, egite boi la bolo, e hatavivila humua.

La paga mamaga mai galigeli egite verua kaluvu.

E Pakasauru sagte: „O, Mutter! Beinahe hätte ich dich getroffen! Noch einen Speerwurf und er wird dich treffen! Stell' dich mal gut hin, ich werde noch einen Wurfversuch machen! Du bleibst stehen und ich werfe!“

E Tulagola blieb stehen, und E Pakasauru warf wiederum einen anderen Stock.

Der Stock flog in die Nähe des E Tulagola und schlug ein.

E Pakasauru sagte: „O, Mutter! Beinahe hätte ich dich getroffen!“

E Tulagola sagte: „Stell' dich mal hin, ich werde versuchen zu werfen!“

Er schleuderte einen Speer und traf E Pakasauru; er durchbohrte seinen Rücken.

Er sandte schnell noch einen *epoke*-Speer ab und brachte ihn wieder hinauf zu E Pakasauru; er sandte noch einen *la iri*-Speer ab, und er traf E Pakasauru.

E Pakasauru sagte: „I, Brüderchen, zieh den schönen Speer heraus und laß mir den *epoke*-Speer, ich werde ihn in den Bach setzen und ich werde Gemüse und Kuludu-Taro essen!“

Als E Pakasauru gegangen war, ging E Tulagola seine Pflanzung bearbeiten und er sagte: „Diese Pflanzung soll mir gehören!“

Er fing an zu arbeiten und zu pflanzen, seine beiden Gattinnen reinigten und pflanzten.

Als es anfang zu reifen, gingen sie fischen, teilten die Fische aus, gingen nach Hause, wickelten Schweinefleisch ein und die Frauen legten es in die Kochhöhlung.

Am folgenden Tage teilten sie alles aus.

T. E Tulagola m'E Sabalabalauru.

La tahalo isasa, la isala E Tulagola, eia pou la mulue.

Sa malu isa lovoloale, eia pilua, eia lapua soilo, eia karabilia, eia taua la poroporo.

Mulimuli la malu isahari lou lovoloale, eia pilua, eia taua la poroporo.

Eia ali la huvi, mulimuli la mola paru sotalo, e lagi alalia.

E Sabalabalauru goio tugatala, eia mago: „E lagi! Eme ali larovale?“ Eia mago: „Lova lalai gabuagu!“

Eia alia, eia mago: „Eia malamimika moliti!“

La tahalo oata eia kue la lamo.

E Sabalabalauru eia lolo: „Ere tatoleano?“ Eia mago: „Lovalalai gabutoagu la huvi, eme olaliale!“

Eia pigiala sotalo isa, eia aaia, eia alia, eia mago: „Eia terkidi sesele!“

Eia sae soata, eia goata, egi-rua pou.

Eia ve mago: „Eme igigoa mave la maluele?“

La malu lovoloale, egi-rua pilua, egi-rua saki molia, egi-rua putotoia te la obu.

Eia lovoloale usu, egi-rua pilua, egi-rua sivo, egi-rua tuga, egi-rua goluma, egi-rua abi la obu la halalala

T. Die beiden Freunde E Tulagola und E Sabalabalauru¹.

Erzählt von E Tautele aus E Makasili.

Ein Mann namens E Tulagola saß beim Vogelnetz.

Ein Vogel flog daher, er klappte es (das Netz) zu, zog ihn hinein, drückte ihn tot und legte ihn auf seinen Sitzplatz.

Dann flogen wieder einige Vögel daher, er klappte es zu und legte sie auf seinen Sitzplatz.

Er aß Yamswurzeln (*Dioscorea alata*) und dabei fielen Krumen hinunter, welche die (große, rote) Ameise fraß.

E Sabalabalauru kam daher und sagte: „Ameise! Was frißt du?“ Und er sagte: „Laß mich mal verkosten!“

Er aß davon und sagte: „Es ist äußerst wohlschmeckend!“

Der Mann oben schlug nach Moskitos.

E Sabalabalauru erwiderte: „Wer ruft mich?“ Und er sagte: „Laß mich mal die Yams verkosten, welche du ißt!“

Er warf ihm eine hinunter, er nahm und aß sie und sagte: „Sie ist wahrhaft gut!“

Er kletterte hinauf, und wie er oben war, setzten sich die beiden.

Er (E S.) sagte: „Wie behandelst du die Vögel da?“

Ein Vogel flog daher, beide klappten es (das Netz) zu, banden ihn nur und banden ihm ein Bein an dem Baume fest.

Viele flogen daher, und beide klappten es zu, kletterten hinunter, gingen fort, gingen nach Hause, holten

¹ *Sabalabála* heißt auf sich mit der flachen Hand schlagen, z. B. um eine stechende Mücke totzuschlagen. Im Verlaufe der Erzählung tut *E Tulagola* letzteres, und *E Sabalabalauru* antwortet: „Wer ruft mich?“

*ovola, egirua putotoia la malu oio
ovola.*

*Mulimuli E Tulagola moli pou la
poroporo, oia abia la obu la marea.*

*Egite visogia, la tilali la marea
eia maierara.*

*Mulimuli egite tilalia, mulimuli
egite maila, egite pou.*

*E tilal'E Tulagola eia hugo al'E
Sabalabalauru la huvi, la huvialo
masola, ale kaseka, hugua soio la
mautu t'E Sabalabalauru.*

*Mulimuli eia taua la huvi la tia,
mulimuli eia abia la tia tetala, eia
tuga, eia goio la mautu tegirua m'e
latula E Tulagola.*

* * *

*Eau vavahula; e pupu veiagu,
eau vahahu kaluvutila.*

ein Holz mit Ästen daran und banden
die Vögel mit einem Bein fest daran.

Dann setzte sich E Tulagola allein
auf einen Sitz und nahm den Ast mit
den bunten Papageien (*Lorius hypomochreus*).

Sie (die Männer) schaukelten ihn
(E T. auf dem Sitze), und das Ge-
schrei der bunten Papageien war un-
übertönbar.

Dann tanzten sie (die Männer),
dann hörten sie auf und setzten sich.

Die Mutter des E Tulagola trug
auf dem Kopfe für E Sabalabalauru
Jams herbei, gekochte Jams und rohe
Jams, und sie trug sie auf dem Kopfe
zum Gehöfte des E Sabalabalauru.

Dann legte sie die Jams in seinen
Speisebehälter, nahm dann ihren
Speisebehälter (wieder mit), ging fort
hinüber zu ihrem und ihres Sohnes
E Tulagola Gehöft.

* * *

Ich habe ihn (den Schluß) ver-
gessen; mein Großonkel hat es mir
erzählt, ich habe es aber ganz ver-
gessen.

(Fortsetzung folgt.)



Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

II. Ausdrucks- und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus.

Von BERNHARD ANKERMANN.

Wie bedenklich es ist, eine Erscheinung, wie den Totemismus, erklären zu wollen auf Grund der Beobachtungen, die in einem einzelnen Erdteil oder einem noch beschränkteren Gebiet gemacht sind, zeigt die Geschichte der bisherigen Erklärungsversuche. Während die einen sich ausschließlich auf die Tatsachen stützen, die uns Australien geliefert hat, gehen die anderen von den totemistischen Ideen der Nordamerikaner aus, und dieses allein genügt, um die Verschiedenheit der Theorien zu erklären, es erklärt aber auch zur Genüge, weshalb keine von diesen Theorien imstande ist, den ganzen totemistischen Komplex befriedigend zu deuten. So hat man das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und geschlossen, es gebe gar keinen einheitlichen Totemismus, sondern mehrere, im Ursprung verschiedene Totemismen, die ihre äußerliche Ähnlichkeit durch Konvergenz erlangt hätten. Diese Annahme erscheint mir unnötig, weil die Verschiedenheit der Erklärungen schon durch die Verschiedenartigkeit des zugrunde gelegten Materials bedingt ist; sie wird aber direkt falsch, wenn sich nachweisen läßt, daß in allen „Totemismen“, dem australischen nicht nur und dem amerikanischen, sondern auch dem afrikanischen usw., ein gemeinsamer Kern steckt, um den sich die übrigen, jetzt oft als Hauptsache erscheinenden Merkmale erst später herumkristallisiert haben. Als dieser Kern erscheint mir auf Grund meiner Untersuchungen über den afrikanischen Totemismus¹ der Glaube an ein spezifisches Verhältnis zwischen sozialer Gruppe und Totem, das Einheitsgefühl zwischen beiden. Das hat auch schon FRAZER lange erkannt und ausgesprochen, ohne aber bei seinen Erklärungen diese Erkenntnis genügend zu verwerten. Später hat REUTERSKIÖLD diesen Punkt stark betont und zum Ausgangspunkt seiner Erklärung gemacht. Er formuliert das Problem ganz richtig: „Wie kommt es, daß ein Menschenclan sich selbst mit einer Tierart für identisch hält und auch von anderen dafür gehalten wird?“² Das trifft ohne Zweifel den Kern der Sache, und eine Antwort auf diese Frage wäre gleich zutreffend für alle „Totemismen“ der ganzen Erde, da das erwähnte Einheitsgefühl überall, wenn auch in abgewandelter oder abgeschwächter Form vorhanden ist. Alle Formen, in die das Verhältnis zwischen Mensch und Totem sich an verschiedenen Orten gekleidet hat, lassen sich von diesem Ausgangspunkt aus leicht verstehen.

Die Gestalten, unter denen der Totemismus sich uns heute in den Gebieten seines Vorkommens zeigt, haben eine lange Geschichte hinter sich. Magische und animistische Ideen und Riten sind mit dem Totemglauben zu

¹ „Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika.“ Z. f. Ethn. 1915, Heft II/III.

² „Die Natur des Totemismus.“ „Anthropos“, IX (1914), S. 649. Ähnlich in: „Die Entstehung der Speisesakramente.“ Heidelberg 1912, S. 86.

einer schwer entwirrbaren Einheit verschmolzen, oft in einer Art, daß sie dem Beobachter als die Hauptsache erscheinen. Aber man darf nicht in den Fehler verfallen, das, was heute als das Wesentliche erscheint, auch für das Ursprüngliche zu halten. Erst die Kenntnis der tatsächlichen chronologischen Reihenfolge, in der Totemglaube, Magie und Animismus aufgetreten sind, könnte uns eine Entscheidung darüber ermöglichen. Diese Kenntnis fehlt uns aber.

Als allgemein anerkannt kann man es betrachten, daß die Entstehung des Totemglaubens eine Geistesverfassung zur Voraussetzung hat, die einen Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht kennt, vielleicht auch nicht den Unterschied von belebt und unbelebt, falls auch andere Dinge als Tiere schon im Anfang als Totem galten. Vorausgesetzt werden muß ferner das Fehlen des Individualismus, an dessen Stelle der Kollektivismus der Sippe tritt, die in allen Dingen als solidarische, unlösbare Einheit erscheint¹. Führt uns das Fehlen der Grenze zwischen Mensch und Tier nur im allgemeinen in eine sehr alte Zeit zurück, so deutet der Mangel jedes Individualismus genauer auf eine Periode, in der die Seelenvorstellung noch nicht ausgebildet war. Denn jeder Seelenbegriff ist individualistisch und kann erst Macht gewonnen haben, nachdem das Individuum innerhalb der Sippe eine gewisse Selbständigkeit erreicht hatte. Wäre im Animismus der Ursprung des Totemismus zu suchen, so müßte dieser eine ganz andere Gestalt angenommen haben. Der Gang der Entwicklung wäre dann etwa der folgende gewesen: Ausgangspunkt wäre nicht das Einheitsgefühl von Sippe und Tierart, sondern der Glaube, daß die Seelen der Verstorbenen in Tiere gehen; die Seelen der Vorfahren einer Sippe wären z. B. in Krähen gefahren, der Stammvater und alle anderen verstorbenen Sippen-genossen werden als Krähen aufgefaßt, sie heißen selbst Krähen, das Ahnentier wird zu einem Schutzgeist usw.² Man sollte nun vor allem erwarten, daß, wenn das Totemtier nichts als der Ahne in Tiergestalt ist, ein ausgesprochener Ahnenkult das Hauptstück des Totemismus bildet. Aber dieser Totemkult fehlt fast völlig. Ja noch mehr; Ahnenkult findet sich bei vielen totemistischen Völkern, aber er hat in den meisten Fällen nichts mit dem Totem zu tun. Diese schon oft bemerkte und hervorgehobene Tatsache genügt vollkommen, um die Ableitung des Totemismus von animistischen Ideen gänzlich unmöglich zu machen.

Sie ist auch fast allgemein aufgegeben worden. Um so verbreiteter ist die Meinung, daß der Totemismus auf magische Ideen zurückzuführen sei. Bei dem hohen Alter und der universalen Verbreitung magischer Vorstellungen liegt auch nichts näher als diese Vermutung. In der Tat sind magische Handlungen mit Bezug auf das Totem nicht selten, ja zuweilen haben sie den eigentlichen Totemismus vollständig überwuchert. Überblickt man aber das gesamte Material, so nimmt man mit Verwunderung wahr, daß diese Fälle doch die Ausnahme bilden und daß vor allem der Grundgedanke des Totemismus, das Einheitsgefühl zwischen Mensch und Totem, durchaus keinen magi-

¹ Über die psychologischen Bedingungen des Totemismus vgl. THURNWALD, „Die Denkart als Wurzel des Totemismus.“ Korr.-Bl. d. Ges. f. Anthr., XLII, S. 173 ff. Ferner: REUTERSKIÖLD, „Speisesakramente“, S. 74, 86 f.; PREUSS, „Die geistige Kultur der Naturvölker.“ Leipzig 1914, S. 75 ff.

² Vgl. WUNDT, „Völkerpsychologie“, II, 2, S. 268 ff.

schen Charakter zeigt. Vielmehr bekommt man den Eindruck, daß diese Riten erst sekundär mit dem Totemismus verbunden sind, wie überhaupt magische Ideen bei ihrer Allgemeingültigkeit für den Primitiven überall anknüpfen können¹.

REUTERSKIÖLD hat freilich nachzuweisen versucht, daß der Mensch in den Tieren eine magische Kraft oder Macht erblickt habe, weil sie Herren über vieles seien, was ihm für sein Leben notwendig sei². Aber dann würde der Mensch das Tier gewissermaßen als ein höheres, überlegenes Wesen betrachten, und diese Anschauung würde zu einem Tierkult führen, während im Totemismus Mensch und Tier als gleichstehend gelten und von einem Kult keine Rede ist. REUTERSKIÖLD betont ja auch selbst mit Nachdruck, daß Tierkult und Totemismus nichts miteinander zu schaffen haben.

Eine Stütze für die magische Auffassung liefert das totemistische Tabu. Die allgemeine Anschauung leitet diese Vorschriften von der Vorstellung der Gefährlichkeit der tabuierten Dinge her, einer Vorstellung, die sich der Naturmensch sowohl wie besonders der kultivierte Beobachter durch die Annahme einer dem Dinge innewohnenden übernatürlichen Kraft anschaulich zu machen sucht. Aber diese Herleitung scheint mir mit der totemistischen Grundidee in unlösbarem Widerspruch zu stehen. Das Totem ist doch jedenfalls nichts Gefährliches, zu Meidendes, sondern im Gegenteil etwas Freundliches; es gehört direkt zur Sippe, wird als Bruder betrachtet und so behandelt. Wenn man also auch eine besondere Kraft im Totem annimmt, so kann diese den Totemgenossen keine Gefahr bringen und also auch nicht der Grund der Tabuierung sein, sondern der Grund liegt meines Erachtens einfach darin, daß das Totem als Sippengenosse angesehen wird und deswegen nicht getötet oder verletzt werden darf. So läßt sich das Totemverbot in ungezwungener Weise direkt aus dem Grundgedanken oder vielmehr Grundgefühl des Totemismus entwickeln. Überall da, wo das Totem, wie so oft in Afrika, nur als etwas Verbotenes gilt und auch so genannt wird, scheint mir der Totemismus nicht autochthon, sondern auf bereits vorhandene Tabuvorschriften aufgepflanzt zu sein. Oder aber es liegt überhaupt kein Totemismus vor, sondern nur ein Totemismus vortäuschender Fall von Sippentabu. Das wäre ein wirkliches Beispiel von Konvergenz. Was vorliegt, können nur Untersuchungen jedes Einzelfalles zeigen.

Nun ist aber die Strafe für den Bruch des Totemverbotes stets magischer Natur. Spricht das nicht dafür, daß die Wurzel der ganzen Erscheinung doch in dem magischen Vorstellungskreise steckt? Ich glaube, man kann sich die Entwicklung etwa folgendermaßen denken. Es liegt keine soziale Vorschrift vor, kein von einer sozialen Gemeinschaft bewußt gegebenes Gesetz. Zu einem solchen würde auch die Festsetzung einer Strafe für die Übertretung des Gesetzes gehören. Diese würde dann aber sozialer und nicht magischer Natur sein. Weil es sich aber nicht um ein zu bestimmten Zwecken erlassenes Gesetz handelt, sondern, wie oben ausgeführt, um eine aus dem Grundgedanken des Totemismus sich ohne weiteres ergebende Selbstverständ-

¹ Auch PREUSS („Die geistige Kultur der Naturvölker“, S. 75) erklärt: „Das Totemobjekt ist nicht wegen seiner magischen Eigenschaften als Totem ausgewählt worden.“

² „Speisesakramente“, S. 87.

lichkeit, so fehlt natürlich auch eine Strafe. So lange der Mensch im Bann des totemistischen Fühlens steht, kommt er gar nicht auf den Gedanken, das befreundete Totemtier zu töten. Erst sobald der geistige Zustand, der zum Totemismus geführt hat, sich verändert, sobald das totemistische Empfinden sich abschwächt und verblaßt, stellt der Mensch die Frage: Warum darf ich das Totemtier nicht töten wie jedes andere Tier? Und darauf ist die für den im magischen Denken befangenen Primitiven selbstverständliche Antwort: Weil es Schaden bringen würde. Wem es schaden würde, ob der Sippe oder dem Täter, und welcher Art der Schade sein würde, das kann je nach Lage der Dinge verschieden beantwortet werden. Aber die allgemeine Antwort kann auf dieser Kulturstufe nicht anders lauten. Denn der Mensch sucht die Ursache des Erlaubtseins oder Nichterlaubtseins von Handlungen stets in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit, auch wenn diese Vorschriften in Wirklichkeit ganz ohne Rücksicht darauf entstanden sind. Mit anderen Worten: Die Gewohnheit, das Totemtier nicht zu töten, ist älter als das formelle Verbot und die zugehörige Strafe; diese treten erst auf, wenn mit dem Schwinden des totemistischen Empfindens auch die Selbstverständlichkeit des Handelns in Frage gestellt wird.

Können wir somit die Abstammung des Totemismus von magischen oder animistischen Ideen mit großer Wahrscheinlichkeit ausschließen, so würde nur die Frage übrig bleiben, ob der Totemismus als älter zu betrachten ist als die zwei genannten Ideenkomplexe, oder ob er zwar gleichzeitig, aber unbeeinflußt von ihnen sich gebildet hat. Die Frage läßt sich nicht entscheiden, ist wohl auch nicht von besonders großer Wichtigkeit. Es genügt vorerst die Feststellung, daß wir Totemismus, Magie und Animismus gleichsam als drei Flüsse betrachten dürfen, von denen jeder eine besondere Quelle hat, die in ihrem Lauf vielfach miteinander kommunizieren, um schließlich in den gemeinsamen Strom der Religion einzumünden.

Die ganze vorstehende Argumentation beruht aber auf der Voraussetzung, daß meine Definition des Begriffes Totemismus und meine Auffassung von dem, was ich als Kern des Totemismus bezeichnet habe, richtig sind. Hier kann man einwenden, daß meine Ansichten nur an afrikanischem Material gewonnen sind, daß ihre Richtigkeit also denselben Bedenken unterliegt, die ich oben gegen die Erklärungsversuche anderer Forscher erhoben habe. Dagegen kann ich mich darauf berufen, daß auch andere Gelehrte, wie ebenfalls schon erwähnt, die gleiche Auffassung ausgesprochen haben, obwohl sie sich auf ganz anderes Material stützten. Dazu kommt, daß wir über die Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen Mensch und Totem nur sehr mangelhaft unterrichtet sind, da die Berichterstatter sich meist mit den Äußerlichkeiten begnügt haben. Wir können daher annehmen, daß der Glaube an die Identität viel verbreiteter ist als wir wissen. Es ist nun ungemein merkwürdig, daß z. B. FRAZER, der das Verhältnis zwischen Totemgruppen und Totemtier als das Wesentliche am Totemismus erkannt hat, bei seinen drei Erklärungen nicht von diesem Hauptpunkt ausgegangen ist, sondern von anderen Erscheinungen. Infolgedessen erklärt er das, was er selbst für die Hauptsache und für das allgemeinste Kennzeichen des Totemismus hält, aus Erscheinungen, die nur lokal vorkommen.

Die Folge ist allerdings, daß die Erklärungen auch nur für die lokale Spielart des Totemismus genügen, auf die sie gegründet sind.

Das Sicheinsfühlen mit dem Totem bedarf zweifellos einer Erklärung; diese suchte man mit Recht in dem Gedankenkreise des Primitiven, der teils magisch, teils animistisch ist. Kein Wunder, daß man hier zunächst nach Anknüpfungspunkten suchte. Das animistische wie das magische Denken aber sind erklärender Natur; sie suchen nach Ursachen für die Erscheinungen der Umwelt und nach Gründen für das menschliche Handeln. Ist nun die Quelle des Totemismus in einem dieser Ideenkreise zu suchen, so folgt daraus, daß auch er irgendwelche Handlungen motivieren soll. Und darauf kommen in der Tat die meisten Deutungen heraus. So ist in FRAZER's erster Erklärung der Ausgangspunkt die Frage: Weshalb schont der Mensch das Totemtier? Antwort: Weil seine Seele in dem Tier verborgen ist. In FRAZER's dritter Theorie beantwortet der Totemismus die Frage, woher die Kinder kommen usw.

Was diese Theorien aber nicht oder nur sehr gezwungen erklären, das ist das totemistische Einheitsempfinden.

Die meisten Erklärer haben sich das Leben ganz besonders schwer gemacht, indem sie alles, was irgendwo mit dem Totemismus verbunden erscheint, als genetisch mit ihm zusammengehörig auffaßten. Sie konstruierten ein sozial-religiöses System des Totemismus und versuchten dieses von einem Gesichtspunkt aus zu deuten. Traute man dem Menschen auf der totemistischen Kulturstufe die Schaffung eines solchen Systems zu, so mußte man ihm auch zutrauen, daß er es mit Überlegung zu bestimmten Zwecken geschaffen habe; daher sind alle diese Erklärungen rationalistisch.

Die Tatsachen nun, die ich in meiner Arbeit über den afrikanischen Totemismus gesammelt und deren Ergebnisse ich in dieser Abhandlung kurz rekapituliert habe, haben mich zu der Überzeugung geführt, daß jede bewußte Überlegung und jede Absicht auf Zwecke bei der Entstehung des Totemismus auszuschließen ist, daß dieser sich daher weder von magischen, noch von animistischen Ideen herleiten läßt. Ebensowenig steht er ursprünglich in irgendeiner Verbindung mit der Heiratsordnung. Alle solche Verknüpfungen sind sekundär. Der Ursprung des Totemismus ist in einer von Zwecken freien Sphäre zu suchen. In hypothetischer Form deutete ich am Schluß meiner Arbeit an, daß sein Ursprung auf dem Gebiet der Ausdrucks- und Spieltätigkeit liegen dürfte.

Wie oben schon ausgeführt, fehlten zur Zeit der Entstehung des Totemismus dem menschlichen Denken noch unsere logischen Kategorien, zumal die Unterscheidung zwischen Mensch, Tier, Pflanze, zwischen belebten und unbelebten Dingen. Das ist aber nur ein negatives Moment, das den Totemismus möglich macht; es muß noch ein positiver Faktor dazu kommen, der ihn ins Leben ruft. Diesen glaube ich in der Wirtschaftsstufe, in der Art der Beschaffung des Lebensunterhaltes und der Form des Kampfes ums Dasein zu finden, durch die Denken und Fühlen des Menschen aufs tiefste bestimmt werden.

Der Mensch kannte weder den Feldbau, noch hielt er Haustiere; er war ganz angewiesen auf das, was ihm die Natur bot. Er war Sammler und Jäger.

Auch das ist vielleicht noch zu viel gesagt. Er war noch nicht Jäger im späteren Sinne, ein Jäger, der das Wild als seine sichere Beute und als ihm zukommende Nahrungsquelle betrachtet. Er war noch keineswegs Herr der Natur und fühlte sich auch noch nicht als solcher; seine dürftigen technischen Kenntnisse lieferten ihm noch keine Waffe, mit der er den großen Tieren mit der Sicherheit des Erfolges entgegentreten konnte; Pfeil und Bogen ermöglichten es ihm noch nicht, den flüchtigen Hirsch im Laufe zu erlegen oder den Vogel aus der Luft herabzuholen; kunstvolle Fallen zum Fangen der Tiere hatte er noch nicht ersonnen. Es war die Zeit, da der Mensch in den Tieren seinesgleichen und ebenbürtige Gegner sah, im Kampf mit denen er Tag für Tag seinen Lebensunterhalt gewinnen und seine Existenz sichern mußte. Es wird uns als kein Wunder, sondern ganz selbstverständlich erscheinen, daß das Tier seine Gedanken und seine Phantasie auch über den täglichen Kampf ums Dasein hinüber in der Zeit der Muße und des Ausruhens, ja bis in den Traum hinein, gänzlich erfüllen mußte. Das mußte um so mehr der Fall sein, als wenig vorhanden war, was seinen Geist ablenken und anderweitig beschäftigen konnte. Sehen wir von der Betätigung der elementarsten Triebe ab, so fehlte jede höhere kulturelle Entfaltung; es fehlte etwas, was wir Religion nennen können, oder zeigte sich erst in schwachen Keimen; es fehlte dem in kleinen zerstreut wohnenden Sippen lebenden Menschen alle soziale oder politische Tätigkeit; es fehlten auch noch alle Handwerke, die dem Menschen später in den Stunden, die die dringendste Nahrungssorge frei läßt, reiche Beschäftigung geben. So blieben seine Gedanken an den Alltag und seine Sorgen geknüpft, und es waren immer dieselben Bilder, die ihm vorschwebten: das wilde und starke Tier, von dem er sich bedroht fühlte und mit dem er um den Sieg zu ringen hatte, das kluge und listenreiche Tier, das er beschleichen und erlegen mußte, und das sich seinen Nachstellungen so oft zu entziehen wußte.

Dieser Gedankenkreis des Animalismus, wie man ihn genannt hat, scheint mir nun der Nährboden zu sein, aus dem der Totemismus erwachsen ist. Was den menschlichen Geist so völlig erfüllt, muß sich in allen seinen Äußerungen, auch den von Zwecken freien, offenbaren. Es wird in den Zeiten, in denen es keine zweckvolle Betätigung findet, einen Ausdruck in anderer Form suchen, und diese wird, da sie eben von praktischen Zwecken frei ist, mehr oder weniger den Charakter des Spieles tragen. Der Mensch wird die Tiere oder das Tier, das ihn in irgendeiner Weise am meisten beschäftigt, spielen, lediglich unter dem Zwange des nach Ausdruck verlangenden Inhalts seines Bewußtseins. Derselbe Drang wird ihn auch dazu führen, die Tiere künstlerisch darzustellen, und es ist daher nur natürlich, daß Tierdarstellungen in der künstlerischen Betätigung von Jägervölkern, wie der Buschmänner oder der Paläolithiker Südfrankreichs, in erster Reihe stehen.

Spiel und Wirklichkeit aber verschwimmen für den Primitiven in eins; was er spielt, glaubt er zu sein. Er identifiziert sich gewissermaßen mit dem Tiere für die Dauer des Spieles. Die Identifizierung kann dauernd werden, wenn er ein bestimmtes Tier gewohnheitsmäßig spielt. Es würde sich also nur fragen, wodurch die Auswahl des Tieres bestimmt wird. Auf Grund der Tatsachen hatte ich in meiner oben erwähnten Arbeit vermutet, daß die großen

Raubtiere den Geist der Menschen besonders beschäftigt hätten und daher mit Vorliebe als Totemtiere gewählt worden seien. Dagegen läßt sich aber der Einwand erheben, daß das Verhältnis zum Totem stets ein freundschaftliches ist, während der Mensch mit den Raubtieren in bitterer Fehde lebte. Man wird aus diesem Grunde wohl auf die von REUTERSKIÖLD und GRAEBNER ausgesprochene Ansicht zurückkommen müssen, daß der Mensch sich solchen Tieren besonders verbunden fühlt, mit denen er seinen Wohnort teilt¹. Schon das friedliche Beieinanderwohnen erweckt ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, verstärkt wird es, wenn etwa Tier und Mensch gemeinsame Feinde haben.

Ich denke mir also die Entwicklung etwa folgendermaßen: „Gespielt“ hat der Mensch alle Tiere, die ihn gerade interessierten; das ist die allgemeine, überall vorhandene Grundlage, auf der gelegentlich der Totemismus erwachsen konnte. Dazu gehört als weitere Vorbedingung die dauernde Berührung mit einer bestimmten Tierart und ein freundliches Verhältnis zu ihr. Die Bedingungen für das Entstehen des Totemglaubens waren also überall gegeben, wo die geschilderte Kulturstufe vorhanden war; daraus folgt aber keineswegs, daß er auch überall entstanden sein muß. Vielmehr ist es wahrscheinlicher, daß nur in einem Kulturkreise aus dem Spiel eine dauernde Verbindung zwischen Mensch und Tier geworden ist, während sich anderweitig vielleicht die Tier Tänze als solche, etwa durch Verknüpfung mit magischen Ideen, erhalten haben, ohne daß eine Spur von Totemismus zu entdecken ist.

Diese natürlich rein hypothetische Herleitung hat den Vorzug, daß sie den Totemismus erklärt, ohne Heranziehung irgendwelcher Zwecke, also ohne irgendein Denken, sei es magischer oder rationaler Natur, vorauszusetzen. Die zwecklose Ausdrucks- und Spieltätigkeit liegt allein zugrunde. Daraus erklärt sich ohne weiteres, daß der Totemismus gar keine Entwicklung von innen heraus gehabt hat, sondern daß sein Bild nur durch äußere Zutaten sozusagen verändert worden ist, die teils aus dem magischen, teils aus dem animistischen Ideenkreis stammen. Und der Umstand, daß er eine Lebensäußerung der sozialen Einheit, der Sippe ist, brachte ihn in engen Zusammenhang mit den Regeln, denen diese unterworfen war, so daß er z. B. als Regulator der Heiratsordnung erscheinen konnte, ohne mit ihr von Haus aus irgend etwas zu tun zu haben.

Damit geben wir den Versuch einer Erklärung des ganzen „totemistischen Komplexes“ von einem Punkte her auf; wir leugnen überhaupt das ursprüngliche Vorhandensein eines solchen Komplexes, eines „totemistischen Systems“; wir lösen dieses vielmehr in seine Bestandteile auf und behaupten, daß sie verschiedenen Ursprung haben und erst im Laufe der Geschichte zu den heutigen totemistischen Gebilden verschmolzen worden sind.

¹ REUTERSKIÖLD, „Speisesakramente“, S. 88; GRAEBNER in Korr.-Bl. d. Ges. f. Anthr., XLI, 1910, S. 81.

12. Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht¹.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

1. Einleitung: Geschichte und methodische Leitsätze.

Kaum ein Problem ist für die Ethnologie so instruktiv gewesen in inhaltlicher wie in formaler Hinsicht wie der Totemismus. Glaubte man vor wenig mehr denn einem Jahrzehnt die Kennzeichen dieser merkwürdigen Erscheinung in wenigen Punkten bestimmt aufzählen, den Umfang seiner Verbreitung ziemlich genau umschreiben und mit wenigen Theorien zur Erklärung seines Ursprunges ausreichen zu können, so hat sich dieses Bild jetzt nach allen Richtungen hin gründlich geändert. In weiten Gebieten Afrikas und Indiens, wo schon jahrzehntelang ethnologische Forschungen betrieben worden waren, entdeckte man erst jetzt, daß sie wahre Nester des Totemismus seien. Und schließlich hat die noch immer sich steigernde innere und äußere Fülle des Materials eine solche Flut von Publikationen und Theorien hervorgerufen, daß es schon schwer wird, allem zu folgen: man sieht, wie die angesehensten Forscher einander in den verschiedenen Meinungen gegenüberstehen, und wie einer der intensivsten Erforscher des Totemismus, FRAZER, sogar dreimal seine Auffassung in radikalster Weise änderte. Hier hat man einen handgreiflichen Begriff von der Schwierigkeit ethnologischer Probleme bekommen.

Man wurde in ethnologischen Kreisen gerade hier inne, daß die Zeit vorüber ist, wo man glauben konnte, Problemen dieser Art mit billig ersonnenen Allerwelts-„Theorien“ beizukommen. Aber nicht nur das, sondern auch die Erkenntnis brach sich Bahn, daß auch die erschöpfendste Kenntnis der Einzeltatsachen noch nicht die Lösung bringe, sondern vielfach, je mehr die Masse der Tatsachen anschwillt, fast noch die Mutlosigkeit befördere, des Rätsels überhaupt Herr zu werden. Und so wurde man von verschiedenen Seiten her genötigt, sich auf sicherere Wege und Mittel, auf festere und bestimmtere Methoden zu besinnen und zuerst diese zu prüfen und auszugestalten, ehe man daran denken mochte, den Versuch der Lösung wieder zu erneuern. Das ist die Signatur der Totemismus-Forschung von heute.

Es läßt sich aber nicht leugnen, daß darin noch ein Zug besonders hervortritt, der vorhin schon kurz erwähnt wurde. War es früher wohl herrschende Ansicht, daß man es nur mit dem Problem des, d. h. eines überall im wesentlichen identischen Totemismus zu tun habe, so schien jetzt nicht nur die stets mehr sich offenbarende größere Mannigfaltigkeit der totemistischen Erscheinungen, sondern auch der strengere kritische Maßstab, den man anzuwenden begann, und die größere methodische Exaktheit, die man übte, zu fordern, diese Meinung aufzugeben, ganz verschiedene, von einander unabhängige Totemismen zu statuieren und diesen dann in sorgfältigen Einzeluntersuchungen zu Leibe zu rücken. Am radikalsten ging hier A. VAN GENNEP vor, der

¹ Diese Darlegungen waren bestimmt als Einleitungsvortrag zu der Erörterung des Problems des Totemismus, welche für den Deutschen Anthropologentag angesetzt war, der im Sommer 1914 in Hildesheim stattfinden sollte und wegen des Kriegseintrittes zuerst verschoben, dann fallen gelassen wurde; sie waren schon im Sommer 1914 niedergeschrieben und erscheinen hier unverändert wieder, mit Ausnahme der ziemlich weitgehend geänderten Einleitung und einiger kürzerer Zusätze, welche letztere in [] gesetzt sind.

sogar das Wort „Totem“ in dem umfassenden Sinne verbannt haben und durch die Anwendung der bei den verschiedenen Stämmen üblichen Spezialbezeichnungen (*siboku, tene* etc.) ersetzt wissen wollte. Sachlich ging A. GOLDENWEISER ebenso weit; nur gab er zu, daß die verschiedenen Totemismen, die ihrem historischen Ursprung nach allerdings sicher unabhängig von einander seien, doch in dem mentalen Untergrund, aus dem sie hervorgegangen, und in den sozio-psychologischen Gesetzen, nach denen sie sich entwickelt hätten, einander gleich seien, so daß das Wort „Totemismus“ doch auch in dem umfassenden Sinne beibehalten werden könne.

Das Hauptargument dieser Auffassungen liegt in dem Hinweis auf die große Mannigfaltigkeit der totemistischen Einzelelemente, deren konkrete Zusammengruppierung in den einzelnen Gebieten die größten Verschiedenheiten aufweise, so zwar, daß bald hier, bald dort ein einzelnes oder eine Reihe von ihnen und selbst der als wesentlich bezeichneten vollständig fehlen könnten. Das lege doch Zeugnis davon ab, daß hier kein innerlich nötigendes Band sich um die Einzelelemente schlinge, sondern daß nur die formale sozialisierende Kraft je nach den verschiedenen Ursprungsverhältnissen diese Elemente bald hier so, bald dort anders zu ganz zufälligen Gebilden zusammengebracht habe.

Diese ganze Auffassung hat sich, außer vielfach auch einer gewissen Übertreibung der Verschiedenheiten, zwei Unterlassungen zuschulden kommen lassen. Die eine, daß sie nicht daraufgekommen ist, zu untersuchen, ob denn nicht auch die Verschiedenheiten in dem Vorhandensein der Einzelelemente, ihr stärkeres oder schwächeres Fehlen oder Vorhandensein, auf feste Gesetze oder auf bestimmte Gründe zurückgeführt werden könne, ob hier nicht Jugend-, dort Altersstadien der Entwicklung vorliegen, ob nicht Störungen und Richtungsänderungen durch ganz andere, nichttotemistische Bildungen verschiedener Art eingetreten sein könnten usw., alles Möglichkeiten, die eine genügende Erklärung jener Mannigfaltigkeit liefern würden, ohne aber den historisch einheitlichen Ursprung des gesamten Totemismus auszuschließen. Dann konnte die große Mannigfaltigkeit der Gruppierung der Einzelelemente doch nicht mehr den Anhaltspunkt bieten für Schlußfolgerungen, die, so modern und exakt sie zu sein schienen, doch noch in dem alten Apriorismus von „dem innerlich Unmöglichen“ gefesselt geblieben waren.

Der andere Fehler bestand in der ebenfalls scheinbar exakten, weil auf der Spezialisierung beruhenden Lostrennung des Totemismus aus dem Kulturganzen, dem „Kulturkreis“, in dem er angetroffen wurde. Denn wenn auch zugegeben werden kann, daß auch die Totemismen wandern, weitergegeben werden können, so ist es doch sicher, daß, je mehr da weitergegeben wird, um so mehr auch Teile der materiellen, wirtschaftlichen, ethischen, religiösen Kultur des betreffenden Stammes gleichzeitig mitwandern. Und in jedem Falle, ob der Totemismus in historisch einheitlichem Ursprung, oder in unabhängiger Vielfältigkeit entstanden war, er bildete nur einen Teil der Gesamtkultur des betreffenden Volkes und seine Wurzeln staken nirgendwo anders als in eben dieser Gesamtkultur, die deshalb für die Frage wie des Ursprungs so der Weiterentwicklung nicht außer Acht gelassen werden durfte. Wenn nun die kultur-

historische Schule durch zahlreiche Einzelforschungen den Beweis erbracht hat, daß der ältere genuine Totemismus, wo auch immer in verschiedenen Teilen der Welt er vorkomme, stets nur als integraler Teil eines bestimmten Kulturkreises, in organischer Verbindung mit bestimmten Formen der Ergologie, der Wirtschaft, der Kunst, der Weltanschauung, der Ethik auftrete, dann ist damit auch schon der Beweis für den historisch nur einmaligen und einheitlichen Ursprung des Totemismus erbracht; denn eine solche, nicht aus „inneren“ Gründen hervorgegangene, sondern rein zufällig tatsächliche Verbindung so zahlreicher, an sich so heterogener Elemente zu einem organischen Kulturganzen kann unmöglich mehrfach und unabhängig voneinander entstanden sein. Es genügt also nicht, mannigfache, wenn auch noch so sorgfältige Untersuchungen über den Totemismus allein anzustellen, man kommt nicht an der umfassenden kulturhistorischen Forschungsarbeit vorbei, wenn man auch nur auf die Frage nach Wesen und Ursprung des Totemismus allein eine ausreichende Antwort haben will.

Im folgenden soll kurz ein Weg dieser Art aufgezeigt werden, die Antwort auf die Doppelfrage: *a)* nach Natur und Wesenheit des Totemismus, *b)* nach seinem Ursprung zu erhalten. Dieser Weg ist in seinem ersten Teile eine *via negationis et eliminationis*, auf der zuerst, eines nach dem andern, das beiseite geschoben wird, was nach den immer deutlicher hervortretenden Ergebnissen der Forschung zum Wesen des Totemismus nicht gehört. Ganz naturgemäß tritt in dieser fortschreitenden Ausscheidung der wesensfremden Elemente schließlich das Wesen selbst immer klarer hervor, das dann auf dem zweiten Teil des Weges auch durch eine positive Untersuchung seiner Einzelbestandteile noch bestimmter festgelegt wird. Auf dem dritten Teil des Weges wird der so fest umschriebene Totemismus in den bestimmten Kulturkreis eingegliedert und aus dieser Zugehörigkeit dann die Aussicht auf die Lösung der Frage nach dem ersten Ursprung des Totemismus eröffnet.

Es wird hier also nicht an den Anfang eine sofort alles einschließende und endgültig abschließende Definition des Totemismus gestellt, sondern zunächst nur von zwei Punkten ausgegangen, die nach dem Urteil so ziemlich aller Autoren wesentlich zum Totemismus gehören. Das ist: 1. die Beziehung einer Gruppe von Menschen ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes zu bestimmten Gruppen von Naturgegenständen, weit überwiegend Tieren, dann auch Pflanzen und anderen Gegenstände; 2. die aus der gemeinsamen Beziehung zu diesem Objekt hervorgehende besondere soziale Zusammengehörigkeit der Mitglieder zueinander.

2. Ausscheidung des Geschlechts- und des Individualtotemismus und des Nagualismus.

Kraft dieser Bestimmung können wir sogleich zwei bzw. drei Erscheinungen ausscheiden, die in ihrem Wesen viel Ähnlichkeit mit dem Totemismus haben, so zwar, daß zwei von ihnen auch zumeist als eine Art Totemismus bezeichnet werden, den Geschlechtstotemismus und den Individualtotemismus.

Der Geschlechtstotemismus muß deshalb ausgeschieden werden, weil er nur eine schon bestehende natürliche Gruppierung, die der Männer für sich und der Frauen für sich, und ihre Verbindung zu einander in der

Ehe, festlegt und keine neue soziale Gruppierung schafft. Er hat auch nur eine sehr partielle Bedeutung, da er außer in Australien mit Sicherheit nur bei den Semang-Pygmäen bekannt ist¹. In Australien ragt besonders der Südosten hervor, und dort sind vor allem die Kurnai, bei denen der Geschlechtstotemismus die höchste Geltung hat, da er dort die Grundlage der Initiation der Jünglinge abgibt. Siehe mein „Ursprung der Gottesidee“, Münster i. W. 1912, S. 399ff. FRAZER, der den Ausdruck „Geschlechtstotem“ aufgebracht hat, verwirft ihn jetzt selbst und schlägt provisorisch vor, ihn „Geschlechtspatron“ (sex patron) zu nennen². [Da indes der Geschlechtstotemismus zumeist in älteren Gebieten auftritt, und es nach dem jetzigen Stande der Forschung noch nicht ausgeschlossen erscheint, daß er für den Ursprung des eigentlichen Gruppentotemismus irgendeine Bedeutung gehabt habe, da ihm ferner doch eine, wenn auch nichts Neues schaffende, so doch wirkliche soziale Funktion zukommt, so glaube ich, daß die Bezeichnung „Geschlechtstotemismus“ beibehalten werden sollte.]

Ebenso war es FRAZER, der die Bezeichnung „Individualtotem“ aufgebracht hatte, die er jetzt ebenfalls verwirft und dafür provisorisch „Schutzgeist“ („guardian spirit“ oder „guardian genius“) vorschlägt³. Es ist klar, daß beim Individualtotemismus die sozialisierende Wirkung vollständig fehlt.

Das gilt in noch höherem Maße von dem Nagualismus, der von manchen Autoren, auch von FRAZER, nicht scharf genug von dem gewöhnlichen Individualtotemismus unterschieden wird; der Unterschied beider liegt darin, daß beim gewöhnlichen Individualtotemismus ein menschliches Individuum zu einer tierischen Art oder Gruppe in Beziehung tritt, während beim Nagualismus das menschliche Individuum nur auch ein tierisches Individuum als Schutzgeist erhält, so daß also jetzt auf beiden Seiten das soziale Element vollständig fehlt.

Gerade wegen dieser mangelnden Unterscheidung in den Quellen und bei den Autoren läßt sich zurzeit die Verbreitung weder des eigentlichen Individualtotemismus noch des Nagualismus mit Sicherheit angeben; am deutlichsten ist der Nagualismus jedenfalls in Zentral-Amerika, von woher er auch seinen Namen bezogen hat, und am deutlichsten tritt Individualtotemismus in Australien und Nord-Amerika auf, während sowohl Individualtotemismus wie Nagualismus in Indien und in Afrika ziemlich selten sind oder überhaupt fehlen.

¹ Für eine Art Geschlechtstotems bei zwei Ababua-Stämmen am Kongo, siehe FRAZER, „Totemism and Exogamy“, II, S. 627. [Neuerdings macht ANKERMANN („Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika“, Zeitschr. f. Ethn. XLVII [1915], S. 161) auf analoge Erscheinungen bei den Usukuma und Ukerewe in Deutsch-Ost-Afrika und auf Spuren bei den Mande-Völkern aufmerksam. Ein gewisser Hinweis auf die Möglichkeit des Vorkommens von Geschlechtstotemismus bei den Tasmaniern liegt in den Angaben einiger Berichterstatter, daß für einige Stämme das Eßverbot bezüglich männlicher Tiere einer Gattung bestanden habe, für andere bezüglich der weiblichen. Denn ein derartiges Verbot wäre etwas so Singuläres, daß man versucht ist zu glauben, hier liege ein Mißverständnis eines tatsächlich vorhandenen Geschlechtstotemismus vor.]

² FRAZER, III, S. 456, 98, 173.

³ FRAZER, a. a. O.

Auf die Frage, ob und inwiefern der Individualtotemismus die Ursprungsform des Gruppentotemismus sei, wie die meisten nordamerikanischen Forscher das annehmen, gehe ich hier nicht ein und lasse es deshalb auch dahingestellt sein, ob die Bezeichnung „Individualtotemismus“ beibehalten werden solle oder nicht; gegen sie spricht jedenfalls der gewichtige Umstand, daß dieser Erscheinung keinerlei soziale Bedeutung zukommt. Dagegen kann die umgekehrte Ansicht, daß er ein abgeschwächter letzter Ausläufer des Gruppentotemismus sei, wie die französische soziologische Schule und in England E. S. HARTLAND, A. C. HADDON, A. R. BROWN annehmen, schon hier als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden, weil Individualtotemismus bei ethnologisch älteren Stämmen vorkommt, die aber keinen Gruppentotemismus kennen.

3. Kein Totemismus bei den ältesten Stämmen sämtlicher Einzelgebiete der Erde.

Schon wenn also Geschlechtstotemismus und Individualtotemismus nebst Nagualismus von dem wirklichen oder Gruppentotemismus ausgeschieden werden, muß das rote Gebiet des Totemismus auf der FRAZER'schen Karte am Schluß seines Werkes sowohl in Südastralien (Kurnai) als auch in Nordwest-Amerika (Selish-Stämme) vermindert werden. Aber auch davon abgesehen, zeigt die Karte große weiße Flächen, Völker und Stämme ohne Totemismus, so daß auch FRAZER zusammenfassend die Abwesenheit des Totemismus konstatiert in Europa, Nord-Afrika und Asien, ausgenommen Indien. Wir werden später sehen, daß das nicht ganz richtig ist, daß seine andere Konstatierung, Totemismus sei nicht festgestellt worden bei den drei großen Völkerfamilien, welche die bedeutungsvollste Rolle in der Geschichte der Menschheit spielen, bei den Ariern, Semiten und Turaniern¹, der Wahrheit näher kommt.

Aber eine andere Tatsache hätte FRAZER konstatieren können, die er unterlassen hat und die ihm eine noch stärkere Grundlage gegeben hätte zu einer wichtigen Feststellung, zu der auch er hinneigt. Das ist die Tatsache, daß der Totemismus überall gerade bei den ältesten Stämmen fehlt: in Australien bei den Kurnai und Chepara², in Melanesien bei den Baining, in Asien und Afrika, soweit Nachrichten vorliegen, bei den Pygmäen (Negritos, Semang, Andamanesen, Negrillen Afrikas, Buschmänner) und Pygmoiden (Toala, Kubu, Senoi, Wedda, prädravidische Jägerstämme von Vorderindien)³, in Nord-Amerika bei den tiefstehenden Jägerstämmen des Nordostens und den Stämmen von Kalifornien, in Süd-Amerika bei den Gruppen der Gez, Coroados, des Chaco und des Feuerlands⁴.

Verbinden wir diese Tatsachen mit den schon von FRAZER gemachten Feststellungen, so können wir zwei weitere wertvolle Eliminationen vornehmen:

¹ FRAZER, IV, S. 11 ff.

² W. SCHMIDT, „Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme“, Zeitschr. f. Ethn. 1909, S. 331 ff.

³ W. SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklung des Menschen“. Stuttgart 1910, S. 183 ff.

⁴ W. SCHMIDT, „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“, Zeitschr. f. Ethn. 1913, S. 1040.

1. Der Totemismus ist nicht ein allgemein notwendiger Durchgangszustand für alle Völker,
2. der Totemismus steht noch weniger am Anfang der Entwicklung aller Völker.

Aus beiden Sätzen ergibt sich klar die Folgerung, daß der Totemismus nicht in notwendige Verbindung gebracht werden kann mit allen ersten Ursprungsfragen der großen Kulturkomplexe: der sozialen Ordnung, der Wirtschaft, Kunst, Religion, Sitte.

4. Eliminierung des Mutterrechts und der damit zusammenhängenden Erscheinungen, besonders des Pflanzenbaues.

Sofort, wenn ich jetzt darangehen will, ein richtiges Bild auch nur von der äußeren Verbreitung des Totemismus zu entwerfen, sehe ich mich genötigt, eine weitere Abtrennung und Eliminierung vorzunehmen, wenn sie auch noch nicht zu so allgemeiner Anerkennung gelangt ist, wie es wünschenswert wäre. Es handelt sich um das Verhältnis des Totemismus zur Mutterfolge. Die ältere Auffassung, der neben FRAZER auch noch manche andere heutige Ethnologen anhängen, ließ beide wesentlich zueinander gehören: die ältere Vererbung des Totems sei immer eine mutterrechtliche gewesen. Diese Auffassung, die mehr oder minder mit der weiteren Anschauung zusammenhängt, daß das Mutterrecht ebenfalls eine allgemein notwendige Entwicklungsphase für alle Völker darstelle, ist schon dadurch ins Wanken geraten, daß auch diese letztere Auffassung immer mehr verlassen wird, indem eine stets wachsende Anzahl hervorragender Ethnologen sich der Ansicht zuneigt, die Lehre von der notwendigen Allgemeinheit des Mutterrechts fallen zu lassen. Positiv aber hat GRAEBNER, zunächst für die Südsee, dargetan, daß Totemismus und Mutterrecht an sich nichts miteinander zu tun haben, daß beide ganz verschiedenen Entwicklungsrichtungen angehören, und daß, wo Totemismus mit Mutterfolge verbunden erscheint, das eine Mischung darstellt, welche Stämme mit bloßem Totemismus ohne Mutterfolge eingegangen sind mit Stämmen ohne Totemismus dagegen mit reiner Mutterfolge; der Beweis dafür liegt besonders in der Tatsache, daß solche mutterrechtlich-totemistische Stämme sich stets nur finden in der Berührungszone zwischen den reintotemistischen vaterrechtlichen und den reinmutterrechtlichen Stämmen. Ich halte diesen von GRAEBNER geführten Nachweis für den bedeutungsvollsten Beitrag, der überhaupt zur Lösung des totemistischen Problems geleistet worden ist, muß aber den merkwürdigen Umstand erwähnen, daß er, obwohl bereits seit 1905 vorliegend, bis jetzt in der gesamten so umfangreichen Diskussion über den Totemismus vollständig mit Stillschweigen übergangen wurde und auch in dem vierbändigen Werk FRAZER'S kein Wort der Erwähnung gefunden hat.

Was GRAEBNER für Ozeanien nachgewiesen hat, läßt sich auch für die übrigen großen Gebiete des Totemismus dartun. So gleich sehr schön für Indien. Hier ist in der Mitte der Ostküste bei den dravidischen Telugu und in Südwest-Bengalen bei den Oraon und einem Teil der Munda-Völker reiner vaterrechtlicher Totemismus in Blüte. Sowohl im äußersten Nordosten, in Assam, als in der äußersten Südwestspitze dagegen haben wir totemloses

Mutterrecht, im ersteren Gebiet bei den Khasi, Garo, Kachari, Lalung und einigen Stämmen, im letzteren bei den Tamilen, Malayalam, Tulu und Süd-Kanara. Von beiden Seiten schieben sich dann zu der rein totemistischen Mitte hin Übergangsstämme ein, die Totemismus entweder mit offenem Mutterrecht haben, wie mehrere nordkanarische und Telugu-Kasten, die Gondi u. a., oder starke Spuren des Mutterrechts aufweisen, wie die meisten Munda-Stämme. Ich betrachte die Munda-Mon-Khmer-Stämme als Träger des älteren Mutterrechts, während die West-Dravida eine jüngere Form desselben sind und die Ost-Dravida den Totemismus halten¹.

In Afrika zieht sich ein Gebiet totemismusfreien Mutterrechts von der Mitte der Ostküste, in den Yao beginnend, mit den Makua und Makonde bis in den Kongo hinein. Das eigentliche Gebiet des reinen vaterrechtlichen Totemismus haben wir im West-Sudan, ein anderes in Ostafrika. Dementsprechend finden sich Stämme mit mutterrechtlichem Totemismus am Kongo selbst und im südlichen West-Sudan, bei Ewe- und Tschwi-Stämmen, während sonst im Süden entweder mutterrechtliche und vaterrechtliche Totem-Clans nebeneinander vorkommen, wie bei den Herero, oder Spuren des Mutterrechts sich zeigen, so bei den Betschuanen und Angoni. Solche Spuren treten noch stärker auf bei einer ostafrikanischen Gruppe, die aus den Kavirondo, Bageshu, Bakene, Basoga, Bateso, Baganda und Banyoro zusammengesetzt ist. Eine zweite Gruppe reinen Mutterrechts haben wir in Nordost-Afrika bei hamitischen Stämmen, bei den Kunama, Bari, Takue-Bilin, Beni Amer, Bogos, früher auch bei den Bedja und den alten Ägyptern, den alten Lybiern und den Berbern und Tuareg; bei den Ägyptern war dazu auch diejenige Art des Totemismus in Geltung, die noch jetzt im West-Sudan sich findet. Es will mir scheinen, als seien die Sudan-Neger die Träger des vaterrechtlichen Totemismus, während die Bantu-Neger das totemismusfreie Mutterrecht brachten, und die hamitischen Stämme ursprünglich weder das eine noch das andere kannten, sondern erst auf ihren Wanderungen eines von beiden, seltener beides, annahmen, zumeist aber von beiden sich frei hielten.

In Nord-Amerika ist der gesamte Nordwesten und Südosten von Stämmen mit Mutterrecht, der Südwesten und Nordosten und die Mitte von Stämmen mit vortotemistischem oder totemistischem Vaterrecht erfüllt. Zwei Völkerfamilien sind besonders die Träger des zuerst totemfreien mutterrechtlichen Zweiklassensystems: die zahlreichen Dene- oder Athapasken-Stämme im Nordwesten und Südwesten und die Irokesen im Seengebiet. Von den ersteren haben die Tlinkit und Haida und durch diese die Tsimshian und nördlichen Kwakiutl Mutterrecht und Zweiklassensystem, von den letzteren die Algonkin-Stämme der Huronen und Delawaren ebenfalls beides und durch diese wahrscheinlich die gesamten Golfnationen das Mutterrecht erhalten, die ursprünglich vaterrechtlich-totemistisch waren. Auch jetzt noch Träger des vaterrechtlichen Totemismus sind im Nordwesten die Kwakiutl und im Zentrum vor allem die Algonkin-, die Sioux- und die Pani-Stämme. Auch die Pueblo-Stämme gehörten ur-

¹ [Den Nachweis für diese und andere Indien betreffenden Aufstellungen denke ich in kurzem an einer anderen Stelle zu erbringen.]

sprünglich dieser Gruppe an, wie die Stämme von Tewa, Taos und Sta. Clara und die noch weiter südwestlich wohnenden Mohave bezeugen, die alle noch jetzt rein vaterrechtlichen Totemismus aufweisen; die übrigen Pueblo-Stämme werden ihre jetzige Mutterfolge von den später eingedrungenen Dene-Stämmen, den Navaho- und Ost-Apachen, erhalten haben. Die Stämme Kaliforniens bis zu den Selish hinauf, dann die Kiowa, Cheyenne, Arapaho, Schwarzfuß-Indianer und Kri gehören noch älteren Stufen an, sie kennen weder Totemismus noch Mutterfolge.

Indem wir so Mutterrecht von Totemismus scheiden, gelangen wir nach zwei Seiten hin zu, zunächst freilich nur negativen Bestimmungen auch des Totemismus selbst, die, wie wir später sehen werden, aber doch auch den Weg zu seiner positiven Bestimmung ebnen. Schon ERNST GROSSE hat in seinem bahnbrechenden Werke „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft“ (Freiburg-Leipzig 1886) die Entstehung des Mutterrechtes abgeleitet aus dem Pflanzenbau der Frau, die von ihrer früheren Tätigkeit des Pflanzensammelns zur Pflanzenzucht überging, dadurch den Boden wertvoll machte und das Privateigentum auf diesem von ihr bearbeiteten Boden hervorrief. GRAEBNER hat diese Darlegung verstärkt durch den Nachweis, daß den mutterrechtlichen Stämmen das Rechteckhaus mit Giebeldach eignet, was auf eine bedeutendere Selbsthaftigkeit und auf Dorfanlage hindeute. Im dritten Bande „Völker und Kulturen“ des Werkes „Der Mensch aller Zeiten“ (Berlin 1915 ff.) werden P. KOPPERS und ich noch eine Reihe neuer Momente nach dieser Richtung hin anführen, so daß die GROSS'sche Theorie wohl zur ziemlichen Gewißheit sich wird erheben lassen. Dann bedeutet die Scheidung des Mutterrechtes vom Totemismus nichts anderes, als daß der Totemismus nichts mit den Anfängen des Pflanzenbaues zu tun und denselben in keiner Weise hervorgebracht hat. Nach dieser Richtung hin hatte sich ja auch schon FRAZER gegenüber den übermäßigen Totemismusschwärmereien einiger französischer Autoren ziemlich skeptisch ausgesprochen¹.

Aber noch eine andere wertvolle Bestimmung können wir hier gewinnen. Neben den Tiertotems können auch Pflanzen als Totems erscheinen. Die meisten Autoren sind der Ansicht, daß das Tiertotem die ältere, das Pflanzentotem die jüngere Bildung sei. Man konnte das schon einigermaßen aus der Verbreitungskonfiguration schließen. In Ozeanien treten in den älteren Randgebieten Australiens nur Tiere als Totems auf, während die jüngeren Gebiete Zentral-Australiens (Aranda, Dieri, Arabana, Buandik) reichliche Entwicklung des Pflanzentotemismus zeigen. Fast das gesamte totemistische Gebiet von Neu-Guinea, Melanesien, Indonesien und Indien gehört dieser jüngeren Form an; Indien weist sogar mehrere Stämme auf, wo die Mehrzahl, einige, wo die Gesamtheit der Totems aus Pflanzen besteht. Auch Afrika zeigt in der Mehrzahl seiner Gebiete neben dem Tier- den Pflanzen- und Sachentotemismus; aber dort, wohin wir den eigentlichen Sitz des vaterrechtlichen Totemismus in Afrika verlegt hatten, auf der Strecke nördlich vom Kongo im West-Sudan, treffen wir große Gebiete ausschließlichen Tiertotemismus an. In Nord-Amerika

¹ FRAZER, IV, S. 19 ff.

grenzen sich beide Gebiete ziemlich scharf voneinander ab: der gesamte Norden bis etwa zur jetzigen Nordgrenze der Vereinigten Staaten und das gesamte Gebiet der großen Seen kennen nur Tiertotemismus, der Süden weist daneben auch zahlreiche Pflanzen- und Sachentotems auf. Dieser aus der Konfiguration der räumlichen Verbreitung des Pflanzentotemismus gewonnene Beweis von dem jüngeren Alter desselben läßt sich nun noch verstärken durch den Hinweis auf die Tatsache, daß überall, wo Pflanzentotemismus vorkommt, entweder Mutterfolge des Totems herrscht oder in anderer Weise bedeutendere Einflüsse des Mutterrechtes sich offenbaren. Man darf also annehmen, daß die Pflanzentotems erst nach der Vermischung des ursprünglich vaterrechtlichen Totemismus mit mutterrechtlichen Pflanzenbauern aus der Mentalität der letzteren nach Analogie der ihnen ursprünglich fremden, von ihnen dann aber übernommenen Tiertotems hervorgegangen sind.

Von gegnerischer Seite wird man sich beeilen, dieser ganzen Darlegung ein so mit Totemismus erfülltes Gebiet, wie Australien es ist, entgegenhalten: dort gebe es zahlreiche mutterrechtliche Stämme mit Totemismus und speziell auch mit Pflanzentotemismus, aber nirgendwo sei dort der Pflanzenbau in Übung; also könne dieser nicht gut die Ursache weder der Mutterfolge noch des Pflanzentotemismus sein. Darauf ist zu erwidern, daß die mutterrechtliche Kultur in Australien nur zu einem Teil angenommen wurde, was sich auch gerade in einem anderen hierhin gehörenden Punkt sehr bezeichnend offenbart: Australien hat auch nicht das sonst dem mutterrechtlichen Kulturkreis eigentümliche Rechteckhaus, die Vorbedingung und den Ausdruck der Seßhaftigkeit, übernommen. Wir müssen also das in Australien auftretende Mutterrecht als ein verstümmeltes, degeneriertes Mutterrecht bezeichnen: es fehlt ihm etwas Wesentliches davon, die wirtschaftliche Grundlage und Voraussetzung des Mutterrechtes: der durch die Frau eingeführte Pflanzenbau. Man sieht daraus, wie gefehlt es ist, bei der Erörterung über das Wesen und den Ursprung des Mutterrechtes Australien so in den Vordergrund zu stellen, wie es von manchen Autoren geschah. Wir werden später sehen, daß über den australischen Totemismus etwas ganz Ähnliches geurteilt werden muß.

5. Innere Wesensbestimmung des Totemismus.

Nachdem wir durch eine Reihe von Eliminationen wesensfremder Dinge den Totemismus isoliert und dadurch leichter in seinem eigenen Wesen erkennbar gemacht haben, wollen wir seiner inneren Wesensbestimmung jetzt direkt nähertreten.

a) Inneres Verhältnis zum Totem.

Da ist zuerst die Art der Beziehung zu untersuchen, in welcher die menschliche Gruppe zu ihrem Totem steht. Wir können sie kurz dahin präzisieren, daß die Glieder der menschlichen Gruppe, des Totem-Clans, wie wir sie nennen, sich verwandt glauben mit den Gliedern einer bestimmten Art von Tieren oder Pflanzen. Die Art dieser Verwandtschaft kann eine doppelte sein: man glaubt von dem betreffenden Tier oder der Pflanze abstammen — Abstammungsverwandtschaft —, oder man erzählt, der Vorfahr der

in Rede stehenden menschlichen Gruppe sei in der Vorzeit einmal mit dem Ahnherrn der tierischen Art entweder in freundlicher oder in feindlicher Weise zusammengetroffen, sei von ihm zumeist irgendwo unterstützt, seltener von ihm geschädigt worden, und seitdem besteht zwischen den beiderseitigen Abkömmlingen ein Verhältnis gegenseitigen Sichrespektierens — Parallelverwandtschaft. In Ozeanien herrscht zumeist der Glaube an die Abstammung; in Indonesien tritt daneben auch die Parallelverwandtschaft auf; in Afrika ist letztere bei weitem vorwiegend; in Nord-Amerika ist umgekehrt der Abstammungsgedanke bei weitem stärker verbreitet; für Indien, und auch für Süd-Amerika, sind wir über diesen Punkt so spärlich unterrichtet, daß sich kein allgemeines Urteil aussprechen läßt. Der Glaube an die Parallelverwandtschaft blaßt bei manchen Stämmen noch mehr ab, so daß oft einzig die Anordnung der Vorfahren als Grund der totemistischen Gebräuche angeführt wird.

Hand in Hand mit diesem intellektuellen Glauben an die Verwandtschaft geht auch eine gewisse Haltung der Gefühle, die es nicht leicht ist genau zu definieren. Es ist sicher kein Gefühl religiöser Verehrung oder gar Anbetung, eben weil es nicht aus religiösen, sondern aus sozialen Ursachen hervorgeht. Es ist eine Art reverentialer Scheu, die einerseits aus der Ehrfurcht vor den Vorfahren, anderseits aus der Furcht ihre Nahrung entnimmt, daß die Nichtbeobachtung der totemistischen Gebräuche bestimmten Schaden bringen könne.

b) Verbot des Tötens und Essens des Totems.

Unter diesen Gebräuchen sind vor allem die Gebote zu nennen, das Totem nicht zu töten oder, wenn es eine Pflanze oder Sache ist, nicht zu beschädigen oder zu zerstören, und das Gebot, es nicht zu essen bzw. nicht zu gebrauchen. Beide Gebote stehen nicht ganz auf gleicher Stufe: es gibt Stämme, bei denen es erlaubt ist, das Totem zu töten, aber gegessen werden dürfte es nur von solchen, deren Totem das Tier (oder die Pflanze) nicht ist. Über einzelne Gebiete sind wir allerdings gerade in diesem Punkt sehr schlecht unterrichtet. Unglaublicherweise wissen wir von dem ganzen so bedeutsamen nordamerikanischen Gebiet fast nirgendwo, wie es mit diesen Verboten steht; man sieht, daß die allzu weitgehende Spezialisierung unserer Wissenschaft auch Schaden bringen kann. Auch in Afrika gibt es besonders im Osten und am Kongo noch manche Gebiete, wo wir über diesen Punkt nicht unterrichtet sind; wo Nachrichten vorliegen, erblicken wir überall beide Gebote in voller Kraft¹. Dasselbe gilt für das gesamte indische Gebiet, während in Indonesien, wo wir allerdings nur notdürftig unterrichtet sind, nur das Verbot zu essen zu bestehen scheint; dasselbe ist auch der Fall bei den nordaustralischen Stämmen. Dagegen stehen im ganzen übrigen ozeanischen Gebiet beide Verbote, besonders aber das Speiseverbot, in voller Kraft, so daß die Ausnahmen von Zentral-Australien — Aranda, Dieri u. a. —, wo das Essen immer oder bei gewissen

¹ [Jetzt richtiger bei ANKERMANN: „... manche Stämme dürfen das Totemtier zwar nicht essen, aber doch töten. Das wird berichtet von den Bakuba, Ja-Luo, Wagogo, Wahehe. Andere töten das Tier ruhig und entschuldigen sich nachträglich bei ihm (Nandi, Betschuanen), oder sie nehmen eine Zeremonie vor, die wohl das erschlagene Tier versöhnen soll (Tschwi, Betschuanen)“ (a. a. O. S. 146)].

Zeremonien erlaubt ist, als eine Anomalie oder ein Verfall betrachtet werden müssen, deren Entstehung ich in meiner Abhandlung „Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen“¹ dargelegt zu haben glaube. Ich kann also WUNDT nicht beistimmen, wenn er den „genießenden Totemismus“, d. h. denjenigen, der das Speiseverbot nicht befolgt, als den ursprünglichen betrachtet, aus dem der „entsagende“, der es befolgt, erst später entstanden sei².

c) Einige spezielle Arten von Totems.

Gerade hinsichtlich der beiden Gebote des Nichttötens und Nichtessens ist es nützlich, einige Einteilungen der Totems aufzustellen, die in dieser Hinsicht Besonderheiten aufweisen.

Da sind zunächst die Partial- (oder Teil-)totems, wo nur ein Teil eines Tieres (einer Pflanze, eines Gegenstandes) nicht gegessen (gebraucht oder berührt) werden darf. Wie schon FRAZER hervorhebt, finden sich diese häufiger bei solchen Totems, die besonders geläufige Nahrungsmittel sind, so bei denjenigen Hirtenvölkern, die durch spätere Mischung Totemisten geworden sind. Hier sind z. B. in Ost-Afrika bei den Bahima-Stämmen für gewisse Clans nur bestimmte Teile der Kuh Totems; man sieht leicht, wie dadurch die Beobachtung des Speiseverbotes klugerweise erleichtert worden ist. Solche Partialtotems finden sich in Afrika bei den Herero, Angoni, Wahehe, Wagogo, Tavete, Bahima, Banyoro; in Ozeanien auf Tikopia und in Zentral-Australien; in Indien bei den Oraon; in Nord-Amerika bei den Omaha. FRAZER nennt diese Totems „split-totems“. Diese Bezeichnung würde aber wohl besser aufbewahrt bleiben ausschließlich für die Fälle, wo von einer Tierspezies ihre Spielarten — z. B. rote Kuh, schwarze Kuh u. dgl. — als besondere Totems gelten, was ebenfalls bei einigen Stämmen Nord-Amerikas und Afrikas vorkommt.

Eine andere Art Totems sind die indirekten Totems, die sich bei den Fö-Stämmen in Togo und bei mehreren vorderindischen Stämmen finden. Hier ist für bestimmte Gruppen verboten, das zu essen (zu gebrauchen, zu berühren), was mit bestimmten Tieren, Pflanzen oder Sachen in Berührung gekommen oder sonst in irgendeiner Weise in Verbindung gebracht worden ist. So darf bei den Fö die Klasse der Dakpa (Bogenmacher) das Essen nicht genießen, das auf einem Feuer gekocht wurde, welches mit der Bogensehne in Berührung kam. (P. FR. WOLF, „Anthropos“, VII [1912], S. 81.) Bei den Toreya in Vorder-Indien hat ein Clan die *kuzhal*, die von Schafhirten und Schlangenzauberern gespielte Flöte, zum Totem; er muß, wenn sie während einer Mahlzeit erschallt, das Essen wegwerfen, das in dem Augenblick noch übrig ist³.

Bei einer Reihe von totemistischen Völkern hat jede Gruppe nicht bloß eines, sondern mehrere Totems zu beachten. Wenn das ohne bestimmte Regel geschieht, so wollen wir diese Totems als Multiplextotems bezeichnen. Wenn dagegen mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit in jeder Gruppe bestimmte Tiere oder Pflanzen oder Sachen kombiniert werden müssen, so sprechen wir

¹ Zeitschr. f. Ethn., XL (1908), S. 873 ff.

² WUNDT, „Völkerpsychologie“, Bd. II; Mythen und Religion“, 2. Teil, Leipzig 1906, S. 246 ff.

³ THURSTON, „Castes and Tribes of Southern India“, VII, S. 177.

von Gliedtotems (engl. linked totems). So in Fidji, wo jede Gruppe ein Baum- und ein Tiertotem hat, in Tubetube und Wagawaga (Brit.-Neu-Guinea), wo jede Gruppe zum wenigsten drei Totems: einen Vogel, einen Fisch, eine Schlange, und oft auch noch ein viertes: eine Pflanze, besitzt. In einer interessanten Mitteilung wird in der nächsten „Anthropos“-Nummer A. HOCART, von Fidji ausgehend, eine Möglichkeit der Entstehung dieser Totems darlegen¹. Gewöhnliche Multiplextotems könnten ja auch entstehen, entweder dadurch, daß außer dem Totem des Clans noch ein solches der Familie oder des Stammes zu beobachten ist, oder daß die Kinder das Totem beider Eltern beobachten müssen.

d) Religiöse und soziale Wirkungen.

Wenn in den beiden Verboten, das Totem zu töten und zu essen, nichts spezifisch Religiöses erblickt werden kann, so fragt es sich, ob in den totemistischen Kulturen dieser religiöse Charakter hervortrete. WUNDT, der diese Kulte passend in zwei Gruppen zerlegt, in solche, die dem Ursprung des Totems in der Vergangenheit gewidmet sind und ihn darstellen, und in solche, die die Vermehrung des Totems für die Zukunft zum Zweck haben, spricht besonders der ersteren Gruppe diesen religiösen Charakter zu, indem sie eine Art „primitiver Theogonie“ zum Inhalt haben soll². Dagegen wendet sich FRAZER am Schluß in seinem Gesamtwerk, obwohl er früher etwas andere Anschauungen gehegt, entschieden gegen das Bestreben, den Totemismus überhaupt als Religion zu bezeichnen³; er erklärt hier ganz mit TYLOR übereinzustimmen, der sich schon früher gegen die Übertreibungen der Bedeutung des Totemismus für die Entwicklung der Religion gewendet hatte⁴. Es will mir fast scheinen, als ob FRAZER, wie früher nach der bejahenden, so jetzt nach der verneinenden Seite zu weit gegangen sei: der Totemismus, als Teilerscheinung eingegliedert in die Gesamtheit einer bestimmten Art von Weltanschauung, hat gewiß eine Art von religiöser Bedeutung; ich werde zum Schluß noch einmal darauf zurückkommen.

Über den Charakter der totemistischen Kulte ist es zurzeit schwer, ein abschließendes Urteil abzugeben, bevor nicht durch eine sorgfältige Analyse die aus den mütterrechtlichen Kulturkreisen stammenden Anteile der Männergeheimbünde mit ihren Maskentänzen wie auch der *Terra Mater*-Kulte, welche letztere besonders in Nord-Amerika sich mit ihnen gemischt haben, von ihnen ausgeschieden und sie selbst so in ihrer rein totemistischen Form dargestellt worden sind. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die totemistischen Kulte dann als besonders aktive Träger und Verbreiter des nichtanimistischen Zaubers sich erweisen werden.

Wenn FRAZER eine besondere religiöse Bedeutung des Totemismus leugnet, so stellt er um so höher die soziale Bedeutung desselben: er habe die totemistische Solidarität geschaffen, die oft stärker als die des Blutes gewesen

¹ [Seitdem erschienen: A. M. HOCART, „Notes on Fijian Totemism“, „Anthropos“, IX (1914), S. 737—739.]

² WUNDT, a. a. O., S. 261.

³ FRAZER, a. a. O., IV, S. 5 ff., 29 ff.

⁴ E. B. TYLOR, „Remarks on Totemism“, Journal of the Anthr. Inst., XXVIII (1899), S. 144.

sei, und habe damit dem gesellschaftlichen Zusammenhang der Menschheit neue Festigungen gegeben und neue Kräfte zugeführt¹. In der Tat hat die gemeinsame verwandtschaftliche Beziehung aller Glieder einer menschlichen Gruppe zu dem Totem ein neues festes Band um all diese Glieder geschlungen, und das Bewußtsein davon erneuert sich stets wieder in der Beobachtung der für alle Individuen dieser Gruppe gleichen Verbote des Tötens und Essens, vielfach auch in der Anbringung der Bilder des Totems auf Häusern, an Waffen, am eigenen Körper, oder durch die Benennung der Totemclans nach dem Totem, bei manchen Stämmen auch in dem Zusammenhang der Eigennamen der Individuen mit dem Totem, oder in der gemeinsamen Feier der Totemkulte. Dazu kommt, daß bei totemistischen Stämmen die Stellung des Häuptlings und damit wiederum auch die Festigkeit des Clans vielfach mächtig gestärkt wird dadurch, daß er zugleich Zauberer ist. Aber so sehr man auch dies alles betonen mag, so darf man doch nicht so weit gehen, vom Totemismus überhaupt jegliche sozialisierende Kraft abzuleiten, wie es DURKHEIM in seinen „*Formes élémentaires de la vie religieuse*“ (Paris 1912) tat, ein Versuch, dessen Einseitigkeit noch verschärft wird dadurch, daß ausschließlich der Totemismus der Zentral-Australier als der Anfangszustand der gesellschaftlichen Entwicklung hingestellt wird; dieser Versuch ist denn auch mit seltener Einmütigkeit abgelehnt worden.

e) Die Exogamie.

Demgegenüber hatten wir bereits früher festgestellt, daß es schon vor dem Totemismus vollständig entwickelte gesellschaftliche Bildungen gibt bei einer Reihe von ethnologisch älteren Stämmen. Auch FRAZER gibt zu: „Yet it would doubtless be a mistake to imagine that even totemism is a product of absolute primitive man... The cradle of totemism was not, so far as we can conjecture, the cradle of humanity“². Andererseits ist FRAZER, wie heute wohl die meisten Ethnologen, zu der Ansicht gelangt, daß eine für die soziale Entwicklung der primitiven Menschheit so wichtige Erscheinung, wie die Exogamie es ist, mit dem Totemismus in keinem inneren Zusammenhang steht, sondern einen unabhängigen Ursprung hat.

Ich kann hier natürlich nicht auf die verwickelte und weitläufige Streitfrage eingehen, wie und woher die Exogamie entstanden sei. Meine Ansicht ist die, daß sie schon vor dem Totemismus als lokale Exogamie bestand, die dann bei den totemistischen Stämmen zunächst auch als solche mit dem Totemclan sich verband, der schon deshalb, weil er in der Vaterfolge sich vererbte, ebenfalls fest lokalisiert war; diese feste Lokalisierung war noch bestärkt dadurch, daß, wie GRAEBNER gezeigt hat, hier auch zum erstenmal eine Art des festen Hauses, die runde Kegeldachhütte, auftritt. Es fällt also bei den totemistischen Stämmen ursprünglich Clanexogamie mit Lokalexogamie tatsächlich zusammen. Anders freilich gestaltete sich die Entwicklung im Geiste der Angehörigen der Clans selbst. Durch den Glauben an die Verwandtschaft mit dem Totem treten die Clanmitglieder in ein Verwandtschaftsverhältnis auch zu-

¹ FRAZER, IV, S. 38 ff.

² FRAZER, IV, S. 17.

einander, und die totemistische Clanexogamie stützt sich sehr mehr und mehr auf das Bewußtsein dieser gegenseitigen Verwandtschaft, kraft deren dann die Ehe mit Angehörigen desselben Clans untersagt war.

So konnte diese Clanexogamie auch dann bestehen bleiben, als ihr erster Ursprung, die Lokalisierung der Clans, durch Einwirkung der Mutterfolge, durch welche allmählich Angehörige der verschiedenen Clans in jeden Ort gelangten, aufgehoben wurde. Durch Einwirkung der Mutterfolge und die damit oft verbundene Eingliederung der vielen Totemclans in das Zwei- (oder das aus diesem hervorgegangene Vier- oder Acht-) klassensystem derselben entstand oft doppelte Exogamie, die der Klassen und die der Clans; in manchen Fällen ging aber die Exogamie der Totemclans ganz verloren, was gewöhnlich mit einem Verfall des Totemismus überhaupt Hand in Hand geht. Derartiges läßt sich beobachten bei mehreren Stämmen von Zentral-Australien. Anderswo ist es die Einwirkung der exogamfreien großfamilialen Systeme der Viehzüchter oder des jüngeren Mutterrechts, welches die Exogamie der Totemclans verschwinden läßt. Das ist der Fall im gesamten Indonesien, auf Madagaskar und bei mehreren Hirtenstämmen Ost-Afrikas (Nandi, Wahehe), ferner in Ägypten, in ganz Nord-Afrika und im Sudan bis an die Westküste. Man darf also nicht ohne weiteres das Fehlen der Clanexogamie als entscheidenden Grund gegen die Annahme von Totemismus anführen, wie das eine Anzahl Ägyptologen für Ägypten und einige französische Ethnologen (MAURICE DELAFOSSE) für den Sudan tun.

6. Die mutterrechtliche Familie der sesshaften Ackerbauer und die patriarchale Großfamilie der nomadistischen Viehzüchter.

Wenn man die Auffassung zurückweisen muß, als sei der Totemismus der Ursprung und der nährende Quell der ersten sozialen Entwicklung überhaupt gewesen, so kann man auch der Anschauung nicht beitreten, welche annimmt, der Totemismus habe die erste eigentliche feste Stammesbildung bei den Völkern vollzogen, nachdem vorher bloß die lose Hordenbildung geherrscht habe. Das ist die Meinung WUNDT's in seinem neuesten Werk „Elemente der Völkerpsychologie“ (Leipzig 1912), der auf das Zeitalter des primitiven Menschen ganz allgemein ein „totemistisches Zeitalter“ folgen läßt, welches dann durch ein „Heldenzeitalter“ abgelöst worden sei. In das totemistische Zeitalter verlegt WUNDT die Anfänge sowohl der Pflanzen- wie der Tierzucht. Keines von beiden ist zutreffend.

Ich habe bereits vorhin (siehe S. 600) dargelegt, daß die Anfänge des Pflanzenbaues den mutterrechtlichen Stämmen zugehören, und daß diese gegenüber den totemistischen eine völlig selbständige Entwicklung darstellen. In der Tat sehen wir hier das ältere Hordenstadium in eine selbständig neben dem Totemismus verlaufende Entwicklungsbahn gelenkt, die eine von dem Vaterrecht des Totemismus vollständig differierende Form aufweist in den mannigfachen Bildungsarten der mutterrechtlichen Familie, wo der Mann entweder in seinem Stamm bleibt und seine Frau nur von Zeit zu Zeit besucht, oder wo der Mann in den Stamm der Frau zieht für immer oder zeitweilig, oder wo sie zwar zu ihm zieht, aber die Kinder mehr zu ihrem mütterlichen Onkel

als zu ihrem Vater in Beziehung stehen: das alles sind Formen, die mit keinem Totemismus etwas zu tun haben und deshalb in kein „totemistisches Zeitalter“ hineingehören.

Aber es gibt noch eine andere Bahn sozialer Entwicklung, die nicht in das „totemistische Zeitalter“ hineingehört, sondern die ebenfalls selbständig neben ihm wie auch neben der mutterrechtlichen Entwicklungsbahn herläuft. Das ist die der viehzüchterischen Nomadenvölker mit ihren losen Stammesorganisationen und ihrer stark und fest entwickelten Familienform, die zur Großfamilie wird und durch Patriarchat und Erstgeborenrecht eine noch stärkere Festigung erhält. Auch das ist eine soziale Bildung, die mit den totemistischen Formen nichts gemein hat und nicht aus ihnen abgeleitet werden kann. Für die ganze fernere soziale Entwicklung aber sind gerade diese viehzüchterischen Nomadenvölker, die turkotatarischen, die indo-europäischen, und die hamito-semitischen, von der ausschlaggebendsten Bedeutung geworden; denn sie, und nicht die totemistischen Stämme, haben den weiteren Aufstieg auf der Leiter der sozialen Entwicklung herbeigeführt, indem sie über die totemistischen und mutterrechtlichen Völker herfielen und deren Dorf- und Stadtstaaten zu Großstaaten zusammenzwangen, in denen sie die Aristokratie und die Königsfamilien stellten, dadurch das hierarchische Prinzip in die Gesellschaftsordnung einführten und neben der bisherigen, sozusagen horizontalen Gliederung der Gesellschaft jetzt auch eine vertikale zur Durchführung brachten.

7. Totemismus und Viehzucht.

Aber ist denn nicht gerade die Züchtung des Tieres eines der genuinsten Produkte des Totemismus? Das glaubt allerdings WUNDT, und auch GRAEBNER teilt einigermaßen diese Ansicht; FRAZER, der sie zuerst aufgebracht zu haben glaubt, steht dieser Anschauung jetzt sehr skeptisch gegenüber und findet keine positiven Belege dafür¹. Ich glaube, nachdem ich mich in der letzten Zeit ganz besonders mit dieser Frage beschäftigt habe, noch weiter gehen und sie vollständig ablehnen zu müssen. Ich werde meine Gründe, die ich hier nicht ausführlich entwickeln kann, im dritten Bande „Völker und Kulturen“ des „Mensch aller Zeiten“ darlegen, hier sei nur kurz der Gang der Beweisführung angedeutet.

Die hervorragendsten großen Zuchttiere, Renntier, Kamel, Pferd, gehen ohne allen Zweifel auf die jetzigen turkotatarischen Völker zurück, bei denen aber, abgesehen von einigen Randstämmen, keinerlei Totemismus zu finden ist. Auch die Zähmung des Rindes und Büffels kann von den südlichsten Stämmen dieser Völkerfamilie ausgegangen sein; es ist auch noch möglich, daß sie von Völkern der jüngeren mutterrechtlichen Strömung des Neolithikums in Mittelasien vorgenommen wurde, keinesfalls aber von totemistischen Völkern, die es in diesem Zeitraum dort nicht gibt. Es ist höchstens die Züchtung des Esels und die des Kleinviehs, der Ziege und des Schafes, die in totemistische Gebiete hineinfallen kann; ein positiver Beleg liegt auch dafür nicht vor, und es ist mindestens gerade so wahrscheinlich, daß auch

¹ FRAZER, IV, S. 20 ff.

diese in Mittelasien erfolgt ist. Die indo-europäischen Völker, die zu Beginn ihrer Entwicklung weit vorwiegend, wenn nicht ausschließlich viehzüchterische Nomaden waren, und deren Ursitze ich mit J. SCHMIDT, O. BREMER, E. MEYER, J. DE MORGAN gleich anschließend an die der turkotatarischen Völker in den Steppen des nördlichen Turkestan und südlichen Rußland suche, kennen an sich keinerlei Totemismus und haben ihn erst in ihren europäischen und indischen Einwanderungsgebieten teilweise angetroffen. Die hamito-semitischen Stämme, besonders die nach Afrika übergesetzten, weisen allerdings jetzt vielfach Totemismus auf; aber es ist fast allgemeine Ansicht, daß das erst durch die Mischung mit totemistischen Negervölkern eingetreten sei, wie umgekehrt auch die Viehzucht mehrfach von Negervölkern am Nil und in Süd-Afrika übernommen worden ist.

8. Die wirtschaftliche Bedeutung des Totemismus.

Wenn also alle beide für die wirtschaftliche Entwicklung des Menschen so folgeschweren Fortschritte, die Einführung der Pflanzenzucht wie auch der Viehzucht, vollständig unabhängig vom Totemismus sich vollzogen haben, ist er dann für die wirtschaftliche Entwicklung vollständig bedeutungslos geblieben? FRAZER neigt sich dieser Ansicht zu, wenn er schreibt: „On the whole, then, there is little to shew that totemism has contributed anything to the economic progress of mankind¹.“ Aber er korrigiert sich schon eigentlich selbst, wenn er fortfährt: „But while totemism has not demonstrably enlarged the material resources or increased the wealth of its votaries, it seems unquestionably to have done something to stir in them a sense of art and to improve the manual dexterity which is requisite to embody artistic ideals“² In der Tat ist die Entfaltung der bildenden wie der redenden Kunst bei den totemistischen Stämmen, im engen Anschluß an die so oft zu wiederholende Darstellung des Totems, etwas in die Augen Springendes, wie auch die weitere Entfaltung des Körperschmucks und die Anfänge der dramatischen Kunst in der Totemkultur.

Aber GRAEBNER hat die Möglichkeit geliefert, darzutun, daß hier auch noch ein bedeutungsvoller wirtschaftlicher Fortschritt vorliegt: er wies nach, daß auch diese Völker zum erstenmal ein festes Haus, die runde Kegeldachhütte, aufweisen. Da ein totemistischer Stamm, bei Abwesenheit von Pflanzenbau und Viehzucht, die ihm beide fremd sind, noch immer auf der Sammelstufe steht, so setzt bei ihm eine feste Wohnstätte, in Hinsicht auf die Beschaffung der nötigen (tierischen) Subsistenzmittel, einen besonderen Reichtum an Wild in der betreffenden Gegend voraus. Durch diesen letzteren Umstand gestaltet sich aber die Aufgabe des Mannes bei der Beschaffung der Fleischnahrung durch die Jagd jetzt ganz bedeutend leichter, und er gewinnt damit Zeit und Muße auch für andere Dinge. Einen Teil dieser Zeit verwendete er ja auf die Ausarbeitung der komplizierten Stammesverfassung und ihrer mancherlei zeremoniösen und zauberkräftigen Ritualien. Was er aber mit dem

¹ FRAZER, IV, S. 24.

² A. a. O., S. 25.

anderen Teil angefangen, beantwortet uns schon die Prähistorie, die uns im Aurignacien und Solutreen — den beiden Schichten, welche dem Totemismus entsprechen — neben dem Einsetzen der Malerei und Skulptur und des Körperschmuckes auch die reichere Entfaltung der Stein- und Knochenwerkzeuge und Waffen bezeugt. Auch das Einsetzen einer gewerblichen Arbeitsteilung, einer Spezialisierung einzelner Industrien, das Sichauftun von Spezialwerkstätten, und im engeren Zusammenhang damit der Handelsaustausch der einzelnen Industrieprodukte machen sich bemerkbar. Das alles kennzeichnet das totemistische Zeitalter, im engeren und darum richtigeren Sinne, als den Beginn des intensiveren und systematischen Betriebes von bildender und sprechender Kunst, Handwerk, Industrie und Handel: gegenüber dem Ackerbau der mütterrechtlichen Dorfkultur und der Viehzucht der nomadistischen Kultur haben wir hier die Anfänge einer „städtischen“ Kultur vor uns.

An all diesem gemessen erscheint auch der Totemismus von Australien als ein abgeschwächter und degenerierter. Daß die Kegeldachhütte nicht übernommen wurde, beweist, daß hier die wirtschaftlichen Voraussetzungen für den echten und vollen Totemismus fehlten, und wir erblicken die Folgen davon auch sofort in dem fast vollständigen Fehlen der bildenden Kunst, auch der Totemdarstellungen, und in einer bedeutend geringeren Entfaltung des Schmuckes, der Werkzeuge und Waffen. Es ergibt sich auch hieraus, wie wenig zutreffend es ist, wenn von manchen Ethnologen immer die australischen totemistischen Verhältnisse als normativ für die Beurteilung der Totemismen der übrigen Gebiete hingestellt werden.

9. Hinweise für die Methodik der Weiterforschung.

Sicherlich haben die mancherlei Eliminationen, die wir gradatim vorgenommen, uns ein Stück weiter gebracht auf dem Wege zur Lösung des totemistischen Problems. Wie weit stehen wir noch davon entfernt, und was müssen wir tun, um dieses Ziel vollends zu erreichen? Das im einzelnen darzulegen, überschreitet jedenfalls den einigermaßen doch abgesteckten Umfang der jetzigen Auseinandersetzung. Ich beschränke mich hier auf einige kurze Hinweise.

Zunächst gilt es natürlich, die zahlreichen Lücken auszufüllen, die in bezug auf die Kenntnis des Totemismus selbst noch bestehen, und auf die ich im Laufe des Referates schon hingewiesen habe: die genauere Kenntnis seiner Verbreitung, wo besonders Afrika und Neu-Guinea noch in Betracht kommen, die Erforschung der totemistischen Verbote des Tötens und Essens, der Beziehung zur Heiratsregelung, und ganz besonders der totemistischen Kulte, eine Aufgabe, die wegen der weitgehenden Geheimhaltung derselben natürlich besonderen Schwierigkeiten begegnet.

Gleich anschließend würde in der negativen Elimination besonders die genauere Feststellung des Verhältnisses der Männergeheimbünde und ihrer Schädelmaskenkulte wie auch der Agrarriten zu den eigentlichen, älteren, also Tierkulten des Totemismus sich als dringliche Aufgabe herausstellen.

Nach der entgegengesetzten Richtung hin würde aber auch nötig sein zu untersuchen, mit welchen anderen ethnologischen Erscheinungen der Tote-

mismus in mehr oder minder stabiler und organischer Verbindung steht, um so festzustellen, in welchen „monde ambiant“, in welche wirtschaftliche, soziale intellektuelle, emotionelle Atmosphäre er eigentlich hineingehört, aus welchem Mutterboden er also seine Entstehung genommen und die Kraft für seine erste Entwicklung gezogen hat.

Denn das ist der erste positive Schritt zur Lösung der letzten Frage: aus welchen äußeren Verhältnissen und aus welcher Mentalität er seinen Ursprung genommen habe. In dieser Hinsicht wurde schon des Zusammenhanges des Totemismus mit der festen Wohnung der Kegeldachhütte und dadurch mit dem höheren Jägertum gedacht, aus dem sich schon gleich eine höhere Bedeutung des Mannes für den Ursprung des Totemismus — denn der Mann erhält auf der Jagd Kenntnis und Vertrautheit mit Leben und Eigenheiten der Tiere —, als auch die wirtschaftliche Charakterisierung des Totemismus als Beginn der künstlerischen, gewerblichen und Handels-tätigkeit ergab. Auf dem sozialen Gebiet scheint sich der engere Zusammenhang mit der geheimen Initiation der Knaben insbesondere durch die Zirkumzision zu ergeben, durch welche einerseits die Gliederung des ganzen Stammes in die verschiedenen Altersstufen zur Ausbildung gebracht und anderseits die Bedeutung der männlichen Generation gegenüber der weiblichen stark in den Vordergrund gestellt wird. In einem gewissen inneren Zusammenhang damit scheint es zu stehen, wenn in der Mythologie das Hauptinteresse sich der Sonne zuwendet, die als der große Zeuger alles Lebens und als die Urquelle aller Kräfte der Natur gedacht wird.

Wenn man all diesen Spuren nachgeht, so will es scheinen, daß der Totemismus als Teil einer Weltanschauung aufgefaßt und dementsprechend behandelt werden müßte, die sich bestrebt, ohne persönliche Götter — und gegebenenfalls gegen sie — auf rein „sachlichem“ Wege zur Erkenntnis und zur Beherrschung der Natur zu gelangen. Der Weg dazu wäre der Zauber, der präanimistische oder genauer gesagt: der nichtanimistische Zauber, zu dem Ansätze wohl schon früher vorhanden waren, der aber erst in diesem Zeitalter seine volle und sozusagen systematische Ausbildung erhielt.

(Fortsetzung folgt.)



Die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Eine historisch-kritische Studie.

Von P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

1. Einleitendes.
 2. Begriff der „Wirtschaft“.
 3. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit vom Altertum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.
 4. Die ethnologische Wirtschaftsforschung von 1850—1890.
 - a) Allgemeiner Überblick über ihre Entwicklung während dieser Zeit.
 - b) Die mehr oder minder evolutionistisch gerichtete Wirtschaftsforschung.
 - c) Die mehr historisch gerichtete Behandlung der ethnologischen Wirtschaftsforschung.
 5. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit von 1890 bis zur Gegenwart.
 - a) Allgemeiner Überblick.
 - b) Ihre Behandlung vorzüglich bei Geographen und Ethnologen (mit Ausschluß der Vertreter der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie, über die weiter unten).
 - c) Ihre Behandlung vorzüglich bei Nationalökonomien und Historikern.
 - d) Die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie und die ethnologische Wirtschaftsforschung.
 - e) Zusammenfassung und Schluß.
- Literaturverzeichnis.

I. Einleitendes.

Zu den eifrigst erörterten Fragen in der neueren Ethnologie gehört ohne Zweifel die Frage nach den Wirtschaftsstufen oder Wirtschaftsformen der Menschheit. Wie vielseitig die Interessen sind, die hier zusammenlaufen, offenbart ohne weiteres der Charakter jener, die zu dieser Frage das Wort ergriffen haben. So meldeten sich neben Fachethnologen zu Wort Wirtschaftsgeographen, Soziologen, Psychologen, Nationalökonomien und Historiker. Eine historisch-kritische Übersicht über die stattgehabte Entwicklung zu geben, ist der nächste Zweck der nachfolgenden Ausführungen. Ein weiterer Zweck der Arbeit ist ferner, den Forscher-Ethnologen und Forscher-Missionären von neuem und mehr zum Bewußtsein zu bringen, von welcher Wichtigkeit die hier in Frage stehenden Dinge sind, die erfahrungsgemäß leider so oft vernachlässigt werden.

Wir stehen bei unserer Kritik auf dem Boden der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie. Da diese in der völkerkundlichen Forschung in erster Linie eine Geschichtswissenschaft (Kulturgeschichte) erblickt, so fordert sie konsequent für sie die Anwendung einer historischen Methode. Mit Hilfe dieser Methode glaubt die neue Schule manche der ethnologischen Probleme, wenn nicht restlos gelöst, so doch in ein neues Licht gerückt zu haben. Unsere Arbeit wird einerseits ergeben, daß die ethnologische Wirtschaftsforschung den gleichen Weg zu gehen hat, wie die Gesamtethnologie überhaupt. Auch der Entwicklungsgang, den die menschliche Wirtschaft im einzelnen genommen hat, ist zuerst und vor allem ein kulturhistorisches Faktum. Dem aber ist seiner Natur nach nur mittels einer historischen Forschungsmethode beizukommen. Andererseits gedenken wir im besonderen zu zeigen, wie gerade die Verhältnisse und Dinge der ethnologischen Wirtschaft ganz wesentlich mit berufen sind, das große Ziel der kulturhistorischen Schule — Historisierung der Entwicklung der sogenannten „geschichtslosen“ Völker — verwirklichen zu helfen.

2. Begriff der „Wirtschaft“¹.

Das Studium der Arbeiten, welche sich mit den Formen der menschlichen Wirtschaft befassen, belehrt bald, daß die Autoren in bezug auf den Begriff „Wirtschaft“ wenig einig sind. Wir halten es daher nicht für unangebracht, eine kurze orientierende Auseinandersetzung hierüber unseren weiteren Ausführungen vorzuschicken.

In der Umschreibung des Begriffes „Wirtschaft“ und „wirtschaftliche Tätigkeit“ treten uns in der neueren Ethnologie drei Anschauungen entgegen. Zwei davon stehen einander extrem gegenüber, die dritte liegt in der Mitte zwischen beiden, und diese kommt nach unserer Meinung der Wahrheit am nächsten. Nach der einen der beiden einander extrem gegenüber stehenden Aufstellungen finden wir schon im Tierreiche — etwa bei Bienen, Ameisen und Hamstern — eine ausgedehnte wirtschaftliche Betätigung, während nach der anderen von Wirtschaft erst in den fortgeschrittenen Stadien der Menschheitsentwicklung gesprochen werden darf, jedenfalls das urzeitliche Sammeln und Jagen mit dem Namen Wirtschaft nicht belegt werden kann. Im Sinne der ersteren Ansicht ist beispielsweise ganz die Arbeit „Les origines naturelles de la propriété“² von PETRUCCI abgefaßt, eine Arbeit, in der die Formen des Eigentumsrechtes durch die verschiedenen Klassen des Tierreiches und der niederen Menschheit verfolgt und miteinander verglichen werden. Viel früher schon finden wir derartige Gedankengänge bei dem Turiner Professor S. COGNETTI DE MARTIIS. Er entwickelte dieselben in seiner aus vier Büchern bestehenden Arbeit „Le forme primitive nella evoluzione economica“³. Das erste Buch, an die 150 Seiten umfassend, handelt, seinem Titel „La funzione economica nella vita animale“ entsprechend, ausschließlich über ökonomisch-wirtschaftliches Tun und Treiben in der Tierwelt. Als Vertreter der zweiten Ansicht, nach der die Wirtschaft eine so späte Ansetzung erfährt, hat vor allem K. BÜCHER zu gelten, nach dem die Tatsache des Wirtschaftens erst bei den höherstehenden Naturvölkern erkennbar wird, dort eben, „wo wir zusammenhausende Gemeinschaften finden, welche in Beschaffung und Verwendung der ihren Zwecken dienenden Dinge nach dem ökonomischen Prinzip verfahren“⁴. Es ist konsequent, wenn BÜCHER da für die sogenannten „niederen Jäger“ nur ein vorwirtschaftliches Stadium übrig hat. Dieses Stadium nennt er „die Stufe der individuellen Nahrungssuche“⁵.

¹ Es bedarf wohl kaum der eigenen Rechtfertigung, daß wir hier, wo wir, wie überhaupt in der ganzen Arbeit, mit der ethnologischen Wirtschaftslehre, also mit den anfänglichen primitiven Formen menschlicher Wirtschaft uns beschäftigen, nicht näher eingehen auf die vielfach recht weitläufigen Erörterungen, welche die Nationalökonomien der Begriffsbestimmung der Wirtschaft widmen, insoweit diese nicht urzeitliche, sondern moderne Kultur- und Wirtschaftsverhältnisse im Auge haben. Das schließt selbstredend nicht aus, daß wir bestrebt sein werden, Nationalökonomien gerade so wie allen übrigen Forschern, welche auf die ethnologischen Wirtschaftsverhältnisse rekurrieren, volle Würdigung angedeihen zu lassen.

² Brüssel 1905.

³ Torino 1881.

⁴ „Entstehung der Volkswirtschaft“, 9. Aufl., Tübingen 1913, S. 30.

⁵ A. a. O., S. 27.

Diesen beiden extremen Anschauungen gegenüber lautet die dritte Aufstellung, der, wie gesagt, wir uns anschließen, dahin, daß, soweit die Tatsachen der Prähistorik und der Völkerkunde uns belehren, nur der Mensch eine Wirtschaft kennt und daß er sie immer kennt. Wenn wir betonen, daß nur der Mensch sie kennt, so ist damit, wie ersichtlich, die erstere der beiden obigen Meinungen, die nämlich, welche auch das Tier wirtschaften läßt, ausgeschlossen; wenn wir ferner betonen, daß der Mensch sie immer kennt, so vindizieren wir, wie abermals ersichtlich, auch dem Vertreter der Urkultur, überhaupt dem Urmenschen, so weit nur immer Prähistorik und Völkerkunde uns heute denselben erschließen, die Wirtschaft.

Was die erstere Ansicht betrifft, die geneigt ist, auch im Tierreich eine wirtschaftliche Betätigung zu konstatieren, so werden wir weiter unten bei der näheren Darlegung dessen, was nach unserer Anschauung unter Wirtschaft zu verstehen ist, auf dieselbe zurückkommen. Hier gehen wir zunächst auf die zweite Ansicht ein, die von Wirtschaft nur bei fortgeschrittenen Stadien der menschlichen Entwicklung spricht, und der dann die dritte gegenübersteht, die sagt, daß der Mensch, wo immer man ihn findet, in irgendwie wirtschaftlicher Betätigung erscheint.

Seitdem auch in die ethnologischen Wissenschaften der extrem gefaßte Evolutionsgedanke seinen Einzug gehalten, ist die zu erörternde Frage stets akut gewesen. Denn, wenn nach seiner Voraussetzung der Anfang ein kulturloser war, dann natürlich auch ein wirtschaftsloser. Eine konkrete Darlegung so gerichteter Gedankengänge wird schneller und besser Einblick tun lassen in das, was in Frage steht, als bloß theoretische Auseinandersetzungen dies vermögen. Ich beziehe mich zu diesem Zwecke kurz auf die einleitenden Ausführungen der vorhin schon herangezogenen BÜCHER'schen Arbeit. Nach BÜCHER nun ist das heutige Suchen nach den Kulturlosen ebenfalls aussichtslos¹. Daß der Kulturlose aber ein Postulat entwicklungsgeschichtlich gerichteter Wissenschaften sei, und welches der Weg zu seiner Rekonstruktion, führt er mit folgenden Worten aus: „Die Voraussetzung eines solchen Urzustandes aber, in dem der Mensch mit keinen anderen Hilfsmitteln ausgerüstet, als das Tier, den Kampf um sein Dasein aufzunehmen hat, gehört zu den notwendigen Behelfen aller entwicklungsgeschichtlich vorgehenden Wissenschaften vom Menschen. Wir müssen jedoch darauf verzichten, diesen Urzustand an dem Beispiel eines bestimmten Volkes zu verdeutlichen. Dagegen hat es mehr Aussicht auf wissenschaftlichen Nutzen, wenn wir versuchen, die gemeinsamen Charakterzüge der niedrigst stehenden Menschen zusammenzustellen, um von ihnen aus zu einem Bilde der Anfänge der Wirtschaft und der Gesellschaftsbildung zu gelangen².“ Hypothetisches Postulat und völkerkundliche Tatsachen prallen da hart auf einander! BÜCHER unterläßt nicht, selber darauf hinzuweisen, wie auch die niedrigst stehenden Buschmänner und Wedda über Feuer- und Waffengebrauch verfügen, Dinge, die anerkanntermaßen kulturell [und dann doch auch wohl wirtschaftlich!] sind³. Es ist nun

¹ A. a. O., S. 7.

² A. a. O., S. 7, 8.

³ A. a. O., S. 26, 27.

schon mehr wie interessant zu sehen, wie BÜCHER in seinem Eifer für die „entwicklungsgeschichtlich vorgehende Wissenschaft“ mit diesen Tatsachen fertig wird. Indem er ersucht, von diesen „anerkannt kulturellen Dingen“ zu abstrahieren, statuiert er das Stadium der individuellen Nahrungssuche, mit anderen Worten: den kultur- und wirtschaftslosen Urzustand. „Streicht man aus dem Leben des Buschmanns oder Wedda den Feuergebrauch, Bogen und Pfeil, so bleibt nichts mehr übrig als ein Leben, das in der individuellen Nahrungssuche aufgeht¹.“ „Es mag dieses Bild“, so fährt er fort, „nicht sehr anmuten; aber wir sind durch das aus der vergleichenden Beobachtung gewonnene Ergebnis geradezu gezwungen, es zu konstatieren. Es ist daran auch kein Zug erfunden. Wir haben aus dem Leben der niedrigst stehenden Stämme nur das weggenommen, was anerkanntermaßen kulturell ist: Waffen- und Feuergebrauch².“

Der vorliegende Fall ist so kraß in seiner Art, daß man gezwungen wird, schon an eine evolutionistische Verblendung zu glauben. Man versteht sonst mit dem besten Willen nicht, wie es möglich ist, in einem Atemzuge von Entwicklungsgeschichte zu reden und zugleich eine so starke Vergewaltigung völker- und kulturgeschichtlicher Tatsachen vorzunehmen. Man könnte mit dem gleichen Recht, per fas et nefas für einen extremen Entwicklungsgedanken eifernd, etwa folgendermaßen argumentieren: „Nimmt man dem Urmenschen Kopf und Glieder, so ist das, was übrig bleibt, gewiß kein anmutendes Bild, sondern nur ein unförmlicher Fleischklumpen. Aber es ist doch daran kein Zug erfunden. Eine entwicklungsgeschichtlich vorgehende Wissenschaft zwingt dazu, einen derartigen kopf- und gliedlosen Ur- ahnen zu konstruieren — — —.“

Im übrigen, alles andere beiseite lassend, registrieren wir das wertvolle Ergebnis, daß selbst nach BÜCHER die moderne Ethnologie keine Völker kennt, die aller Kulturelemente bar wären. Daß dem die Prähistorik nicht widerspricht, ist wohl bekannt. Es genügt, hier an die berühmten Eolithen zu erinnern! Die lebhaften Debatten, die sich an dieselben anknüpften, machen auch dem Außenstehenden eines wenigstens klar, nämlich die Allgemeinheit der Überzeugung unter den Prähistorikern von dem Vorhandensein menschlicher Kultur- und Wirtschaftselemente bis in die graueste Vorzeit hinein. Diese feststehenden Tatsachen berechtigen, ja nötigen uns daher zu sagen: Ethnologie und Prähistorik berichten nach ihrem gegenwärtigen Stande nirgendwo und nirgendwann von kultur- und wirtschaftslosen Menschen.

Sollen wir uns nun selber näherhin darüber äußern, was wir unter Wirtschaft verstehen, so möchten wir uns H. SCHURTZ anschließen, nach dem nämlich dort die Arbeit der Nahrungsfürsorge zur Wirtschaft wird, wo man beginnt, sie zweckbewußt zu betreiben³. Zweckbewußt betreibt sie nur der Mensch, während die Betätigung des Tieres, mag sie auch nach außen, wie

¹ A. a. O., S. 26.

² A. a. O., S. 26, 27.

³ Vgl. SCHURTZ, „Urgeschichte der Kultur“, Leipzig-Wien 1900. Abschn. III: „Die Wirtschaft.“ S. 206 ff.

z. B. bei Hamster und Biene, eine gewisse Kompliziertheit zur Schau tragen, über eine bloß triebartige nicht hinauskommt¹. Auf die nach unserer Anschauung unberechtigte Einschränkung der Wirtschaft auf die Nahrungsfürsorge werden wir weiter unten zurückkommen. Das wesentliche Moment in der wirtschaftlichen Arbeit ist SCHURTZ jedenfalls zweckbewußte Betätigung, die sich dann stets, das möchten wir seinen Worten erläuternd anfügen, in der Anwendung zweckbewußter Mittel äußert, wie sie in der triebartigen Nahrungssuche der Tiere nie zutage treten.

Wir definieren hiernach die Wirtschaft als die mit zweckbewußten Mitteln planmäßig geübte Fürsorge von seiten des Menschen im Interesse der Erhaltung seines körperlichen Daseins. Wenn wir, wie ersichtlich, die SCHURTZ'sche Bestimmung der Wirtschaft zunächst zu einer planmäßig geübten Fürsorge erweitern, so tun wir das nicht ohne Absicht, sondern mit Bedacht, nämlich um die Sorge für die Zukunft, das Vorsorgen, deutlich zum Ausdruck zu bringen, ein Moment, das wir ja immer mit dem Begriff „Wirtschaft“ zu verbinden pflegen. Aber, so wird man uns entgegen, kann auf der „Stufe der individuellen Nahrungssuche“, wo man so ganz im buchstäblichen Sinne des Wortes von der Hand in den Mund lebt, von einer Sorge für die Zukunft die Rede sein? Wir antworten darauf, daß, wenn auch in des Primitiven Sorge für die Zukunft vielfach weniger Systematik herrscht, und er weit entfernt ist von den Methoden, die man in dieser Hinsicht auf fortgeschrittenen Kulturstufen kennt, diese Sorge doch, abgesehen von allem anderen, nichtsdestoweniger im Prinzip tatsächlich schon zur Geltung kommt in den wirtschaftlichen Mitteln, den Geräten und Waffen, indem es ja deren ausgesprochener Zweck ist, oft auf lange Zeit der Beschaffung des Lebensunterhaltes zu dienen. Daß wir Völker ohne derartige Mittel nirgendwo antreffen, ist eine ethnologische Tatsache, die selbst, wie wir oben bereits konstatieren konnten, der Nationalökonom K. BÜCHER ohne weiteres anerkennt².

¹ „Es gibt primitive menschliche Gruppen, deren eigene Wirtschaftstätigkeit gegenüber der mancher Tiere sich sehr ärmlich ausnimmt und sich nur dadurch zu ihrem Vorteil von der anderen unterscheidet, daß sie nicht mehr rein triebartig, sondern in zweckbewußter Weise ausgeübt wird, und deshalb einer rascheren und höheren Entwicklung fähig ist, falls entsprechende Anregungen erfolgen.“ SCHURTZ, a. a. O., S. 214.

² Wo BÜCHER sich die Frage stellt nach dem Aufhören des Stadiums der individuellen Nahrungssuche — das ja nach ihm eine vorwirtschaftliche Epoche darstellt — und dem Beginne der Wirtschaft, schreibt er: „Wie sich aus der individuellen Nahrungssuche die Wirtschaft entwickelt hat, läßt sich heute kaum vermuten. Der Gedanke liegt nahe, daß der Wendepunkt da liegen müsse, wo an Stelle der bloßen Okkupation von Naturgaben zum sofortigen Genuß die auf ein entfernteres Ziel gerichtete Produktion, an Stelle der instinktiven Organbetätigung die Arbeit als zweckbewußte Verwendung leiblicher Kraft tritt.“ A. a. O., S. 27. Nun wohl denn, in den von BÜCHER für die primitivsten Stufen anerkannten Geräten und Waffen kommt doch „die zweckbewußte Verwendung leiblicher Kraft“ und zugleich eine ganz bestimmte bewußte Fürsorge für die Zukunft deutlich zum Ausdruck! — Übrigens erkannte bereits ein so bedeutender Kulturhistoriker wie GUSTAV KLEMM, daß Werkzeuge, Feuer, Kleidung, Schmuck usw. dem Menschen eigentümliche Dinge seien, Dinge, die auch die höher organisierten Tiere sich nicht verfertigten. G. KLEMM, „Allgemeine Kulturwissenschaft“. „Die materiellen Grundlagen menschlicher Kultur.“ „Werkzeuge und Waffen.“ 1. Teil. Leipzig 1854, S. 1 ff.

Es springt hier in die Augen, wie demgegenüber die Betätigung der Tiere z. B. das Ansammeln der Vorräte von seiten der Hamster oder Bienen, ebensowenig auf einem Zweckbewußtsein basiert, als es zweckbewußte Mittel kennt, sondern rein instinktmäßig und triebartig verläuft. Und wenn, wie berichtet wird, der Affe gelegentlich Stöcke zum Werfen und Steine zum Aufschlagen von Früchten benutzt, so wird doch auch hier das völlige Fehlen jeglichen Zweckbewußtseins daraus evident, daß er nie darauf verfällt, sich selber irgendeine Art von Werkzeug zu verfertigen. Die hier obwaltenden Unterschiede zwischen Mensch und Tier sind erst kürzlich sowohl von ethnologischer als von prähistorischer Seite treffend herausgestellt worden. So schreibt einerseits M. MOSZKOWSKI: „Das Tier frißt, weil es Hunger hat, der Mensch, damit er nicht Hunger leide, d. h. der Mensch sorgt vor, er schafft sich Mittel für diesen Kampf (ums Dasein), oder mit anderen Worten, das Tier ist Gast auf der Erde, der Mensch Wirt¹.“ Andererseits lesen wir bei H. OBERMAIER: „Es fragt sich, ob wir berechtigt sind, Affen überhaupt die Herstellung von echten Werkzeugen zu imputieren. Die moderne Zoologie stellt dies unzweideutig in Abrede. Es ist eine allbekannte Erscheinung, daß Affen gelegentlich Steine, wie die Natur sie ihnen bietet, zum Schlagen benützen, sei es, um sich zu verteidigen, oder um Fruchtkerne aufzuklopfen, in keinem Falle aber ist nachgewiesen, daß sie Artefakte, Werkzeuge hergestellt hätten, auch nicht in zoologischen Gärten. Das Werkzeug ist eine Verlängerung und Vervollständigung des Organs, eine „Organprojektion“ des menschlichen Körpers, wodurch eine Leistung mit einem Bruchteil des Kraftaufwandes, der ihr eigentlich entsprechen müßte, bewältigt wird. Es setzt die Kenntnis eines gewollten Zwecks und des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung voraus. Das überlegt ausgedachte, in die brauchbarste Form gebrachte und dann als „Typus“ beibehaltene Werkzeug schiebt sich als Mittel zwischen Mensch und reine Tierheit, die sich mit der vollen Wucht auf das Objekt stürzt, und ist damit ein spezifisch menschliches Besitztum, das unser Herrschaftsverhältnis über die Natur am deutlichsten zum Ausdrucke bringt².“

Wenn SCHURTZ alsdann, wie wir bereits bemerkten, ausschließlich die Arbeit im Sinne der Nahrungsfürsorge Wirtschaft nennt, so müssen wir darin

¹ M. MOSZKOWSKI, „Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker“ (unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakei von Sumatra), Jena 1911, S. 2.

² H. OBERMAIER, „Der Mensch der Vorzeit“, 1912, Kap. 9. „Der Tertiärmensch und die Eolithenfrage“, S. 411. — Ähnlich sieht auch E. FRIEDRICH den Unterschied zwischen Tier und Mensch darin, „daß bei dem Menschen zu der körperlichen Reaktion (Anpassung) gegenüber den Naturverhältnissen (zum Zweck der Befreiung vom Naturzwang) die außerkörperliche Reaktion tritt, die mit der Ergreifung oder Schaffung von (außerkörperlichen) Geräten und Werkzeugen ihren Anfang nahm und Wirtschaft genannt ist“. „Allgemeine und spezielle Wirtschaftsgeographie.“ 2. Aufl. Leipzig 1907, S. 15. Endlich sei auch noch auf L. NOIRÉ verwiesen, der in der Einleitung zu seiner Studie über „Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ (Mainz 1880, S. VII, VIII.) schreibt: „Es soll die Entstehung und älteste Entwicklung des Werkzeugs dargelegt werden, welches ebensowohl wie die Sprache Menschenwelt und Tierwelt ausnahmslos unterscheidet und absondert, welches aber nur auf dem Boden von Vernunft und Sprache, nur unter deren Voraussetzung entstehen und bedeutungsvoll werden konnte.“

eine in den realen Verhältnissen keineswegs begründete Einschränkung des Begriffes erblicken. Gewiß ist die Nahrungsfürsorge von grundlegendster Bedeutung für die Erhaltung des Körpers, aber damit ist faktisch auf keiner Kulturstufe die Sorge für das körperliche Dasein erschöpft. Vielfach sind die Maßnahmen recht mancherlei Art, die zum Schutz gegen die Gewalt der Elemente und auch gegen die Angriffe der umlebenden Tier- und Menschenwelt, soweit sie feindlich sind, ergriffen werden müssen. Da spielen neben der bloßen Nahrung durchgehends auch Kleidung und Wohnung und Schutz- und Trutzwaffen eine Rolle. Alles das berechtigt, ja zwingt uns dazu, den Begriff „Wirtschaft“ zu erweitern, und wir fassen somit darunter zusammen, was im engeren wie im weiteren Sinne im Interesse der Erhaltung des körperlichen Daseins von seiten der Menschen geschieht¹.

Unsere Darlegungen über den Begriff der Wirtschaft ergeben nun von selber, daß wir also auch den Gebrauch des Feuers, die Jagd und das Sammeln, das Hantieren mit Grabstock, Pfeil und Bogen, wie es in der Urkultur anzutreffen ist, als eine wirkliche Wirtschaftsform ansehen. Denn die Bedingungen, welche wir als wesentlich erkannten, um von einer Wirtschaft reden zu können, sind in der Tat vollauf erfüllt. Es ist ein mit zweckbewußten Mitteln planmäßig geübtes Mühen und Arbeiten — wie das instinktive Treiben der Tiere es nicht kennt — zur Erhaltung und zum Schutze des körperlichen Lebens.

Stellen wir uns am Schlusse dieser Auseinandersetzungen die Frage nach dem tiefer liegenden Prinzip, das da letzter Urgrund ist der so gekennzeichneten wirtschaftlichen Betätigung, so ergibt sich, daß dies die gleiche Urkraft ist, die sich überhaupt als die Schafferin aller Kultur darstellt — der menschliche Geist, die notwendige Ursache aller Kultur und Wirtschaft. Die Wirtschaft stellt sich somit heraus als ein Teil der Gesamtkultur, und zwar als ein so fundamentaler, daß sie als unerläßliche Vorbedingung der Kultur überhaupt gelten muß. Daraus folgt, daß tatsächlich dort, wo überhaupt Kultur sich findet, auch irgendeine Form von Wirtschaft vertreten ist. So erklärt sich die durch Prähistorik und Völkerkunde gleichmäßig erhärtete Tatsache, daß ebensowenig wirtschaftslose als kulturlose Völker auf Erden sich finden.

3. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit vom Altertum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.

Immer mehr bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse für das Gesamtgebäude einer Kultur von ganz hervorragender Bedeutung sind. Sie bilden gewissermaßen das unerläßlich notwendige Fundament, von dem die übrigen Kulturelemente getragen werden, so daß sie ohne diesen Mutterboden in der Luft schwebend nicht lebens- und entwicklungsfähig wären. Daß auch in den primitiven Kulturen die Dinge nicht

¹ Wir wollen nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß SCHURTZ in seiner letzten Arbeit „Völkerkunde“ selbst den Begriff der Wirtschaft erweitert hat, und zwar so ziemlich im Sinne unserer Bestimmung. So schreibt er: „Alles Tun des Menschen, das mit dem Nahrungserwerb zusammenhängt, nennen wir Wirtschaft (Ökonomie). Im weiteren Sinne gehört zur Wirtschaft auch das Beschaffen von Schutzmitteln, die in kälteren Zonen ebenso unentbehrlich sind wie die Nahrung.“ H. SCHURTZ, „Völkerkunde“. Leipzig-Wien 1903, S. 63.

wesentlich anders liegen, sondern auch dort die Wirtschaftsform für den Gesamtcharakter der Kultur von tiefgreifender Bedeutung ist, wurde bisher nicht überall richtig gewürdigt. Extreme nach beiden Seiten hin, Überschätzung und Unterschätzung sind hier zutage getreten. Zur Förderung der richtigen Erkenntnis, daß auch hier die Wahrheit in der Mitte liegt, wird auch unsere vorliegende Studie, so hoffen wir, einiges beitragen können.

Ein eklatantes Zeichen von der Schätzung, der sich besonders die fundamentalen Wirtschaftselemente zu erfreuen pflegen, bietet bei zahlreichen Völkern die bekannte Tatsache, daß sie diese als Geschenke irgendwelcher menschenfreundlicher Gottheiten betrachten. So wird uns von den alten Ägyptern berichtet, daß sie dem Gott Osiris den Pflug zuschrieben und dankbar des vergöttlichten ersten Erdenmonarchen Menes gedachten, der die Erfindung des Ackerbaues gemacht habe. Die Inder führten den Pflug auf die beiden Asvinen zurück, die im Pflugbau zuerst den Manu unterwiesen hätten. Bei den Griechen und Römern ist es Demeter-Ceres, auf die als Quelle und Trägerin höherer Ordnung und höheren Rechts alle Teile des Ackerbaues zurückgeführt werden¹. Der Mais war den Mexikanern von Quetzalcoatl geschenkt, Lehrmeister in seiner Kultur war bei den Peruanern Manco Capac gewesen. Des letzteren Schwester und Gattin Mama Oello galt als die erste Unterweiserin in den Künsten des Spinnens und Webens. Nach O. FRANKE ist in der Tradition der Chinesen Yen ti oder Schên nung, d. h. „der göttliche Ackerer“, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. regiert haben soll, es gewesen, der „behaute das Holz zur Pflugschar und bog es um zum Pflugsterz; den Gebrauch von Pflug und Hacke lehrte er die Menschheit und unterwies sie zuerst im Feldbau“; und ferner: Huang ti, „der gelbe Kaiser“, ein Nachfolger Schên nung's, so heißt es weiter, „befahl seiner Gemahlin aus dem Stamme von Si ling, dem Volke die Zucht der Seidenraupen und die Behandlung der Fäden und Kokons zu lehren, damit es Kleider erhielte und man im Reiche nicht mehr von Hautrissen und Frostbeulen litte“².

Aber nicht allein Kulturvölker, sondern auch Naturvölker kennen derartige Anschauungen. Es genügt, an die weitverbreiteten „Kultur- und Heilbringer“ zu erinnern, auf welche auch diese gerne ihren bescheideneren Kulturbesitz oder wenigstens Teile desselben zurückzuführen pflegen. So hat Keri den Bakairi Sonne und Mond, Feuer und Wasser, Schlaf und Hängematte, Fluß und Fisch, Haus und Herd, Fischfang und Bratkunst, Tabak und Baumwolle verschafft³. Ähnlich, um noch ein weiteres Beispiel anzuführen, sagen die noch primitiveren Andamanesen, daß Puluga es gewesen, der den ersten Menschen Tômo in der Erzeugung des Feuers und in der Bereitung der Speisen unterwies⁴.

¹ Vgl. J. J. BACHOFEN, „Das Mutterrecht“, 2. Aufl. 1897, S. 143 und an anderen Stellen.

² O. FRANKE, „K'êng Tschi T'u. Ackerbau und Seidengewinnung in China.“ Hamburg 1913, S. 3, 4.

³ K. BREYSIG, „Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer“. Berlin 1905. S. 45. Zu vergleichen K. v. DEN STEINEN, „Unter den Naturvölkern Zentralbrasiiliens“, 1894, S. 371—380.

⁴ P. W. SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker“. Stuttgart 1910, S. 196.

Es ist begreiflich, daß man beim Erwachen mehr reflektierenden Denkens und geschichtlichen Sinnes bei einem derartigen einfachen Zurückführen der verschiedenen Wirtschaftselemente auf himmlische Geber stehen zu bleiben nicht willens war, sondern sich auch bald daran machte, eine „rationalistische“ Aufhellung und Rekonstruktion der wirtschaftlichen Vorzeit zu versuchen. Die ersten uns überlieferten Versuche dieser Art stammen aus der Blütezeit des griechischen Klassizismus. Das Ergebnis war eine Dreistufenlehre; aber nicht, wie man nach vielen neueren Darstellungen wohl glauben müßte, ausschließlich oder auch nur zumeist die drei Stufen des Jägertums, des Hirtentums und des Ackerbaues, sondern wenigstens ebensooft steht an Stelle der ersten Stufe, des Jägertums, das sogenannte, gerne in glühenden Farben geschilderte, *χρυσούν γένος*.

Jedoch sehen wir zunächst von der inhaltlichen Bestimmung der drei Stufen ab und fragen wir nach dem Urheber dieser Lehre. Nach W. ROSCHER müßte wohl PLATO als solcher angesehen werden. ROSCHER verweist auf PLATO's *Nόμοι* III¹. Wie wir uns indes überzeugen konnten, spricht PLATO an dem betreffenden Orte — es handelt sich um einen Dialog zwischen einem Athener und dem Kreter KLEINIAS — eher von zwei als von drei Stufen. Rede ist von den wenigen auf Bergen hausenden Menschen, die, glücklich entronnen dem Verderben der großen Flut, von der die alten Sagen berichten, berufen sind, als schwache Funken der menschlichen Gattung eine neue Kulturentwicklung einzuleiten. Diese Menschen waren Hirten und Jäger zugleich, denen die Bewohner der Ebene, die vor der Flut dort Ackerbau getrieben, Städte errichtet und allerhand Künste geübt hatten, gegenübergestellt werden.

Eher als PLATO kann jedenfalls DIKÄARCH von Messene († um 320 v. Chr.), Schüler des großen Stagiriten, die Urheberschaft der Dreistufenlehre für sich in Anspruch nehmen, wenigstens nach dem zu urteilen, was PORPHYRIUS († 304)² eingehend von ihm zu berichten weiß. Darnach lehrte DIKÄARCH drei wohl von einander zu scheidende Zeitalter, das *χρυσούν γένος*, den *νομαδικὸς βίος* und das *γεωργικὸν εἶδος*. Das erste Stadium kennzeichnen geradezu paradiesische Zustände. Die Menschen, noch den Göttern nahe, sind von Natur aus gut. Sie töten keinerlei Lebewesen und nähren sich von dem, was die Natur an freiwilligen Gaben bietet³. Dazu gibt es weder Krankheit noch Krieg.

Aber diese schöne Zeit nahm ein baldiges Ende, als Nomaden- und Jägertum aufkamen. Die bössartigen Tiere wurden getötet, die gutwilligen begann man zu zähmen. Es begann der Besitz und damit kamen Neid, Streit und Krieg in die Welt. Und endlich, nachdem es so eine Zeitlang zugegangen, *εἰς τὸ τρίτον τε καὶ γεωργικὸν ἐνέπεσον εἶδος*.

¹ W. ROSCHER, „Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproduktionen“, 13. vermehrte Auflage besorgt durch H. DADE, Stuttgart-Berlin 1903, S. 57, Anm. 1.

² „De abstinentia ab usu animalium“, IV, 2.

³ A. a. O.: „Τῶν τοιούτων συντόμως τε ὁμοῦ καὶ ἀκριβῶς τὰ Ἑλληνικὰ συναγαγόντων ἐστὶν καὶ ὁ περιπατητικὸς Δικαίαρχος, ὃς τὸν ἀρχαῖον βίον τῆς Ἑλλάδος ἀρηγούμενος, τοὺς παλαιούς καὶ ἐγγὺς θεῶν φησὶ γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἀριστον ἐξηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι παραβαλλομένους πρὸς τοὺς νῦν, κιβδήλου καὶ φανλοτάτης ὑπάρχοντας ὕλης, μηδὲν φρονεῖν ἐμψυχον. κτλ. . .“

DIKÄARCH's Urstufe ist ein wahres Paradies. Aber, wie man sieht, seinem Charakter nach einer Jägerperiode geradeswegs entgegengesetzt. Denn alles Unheil, das später über die Menschheit gekommen, datiert seit jenem Zeitpunkt, wo man begann, die Lebewesen zu verfolgen und zu töten. Die Urzeit war so golden und glücklich, weil sie die ἀποχὴ τῶν ζώων übte, zu der — auf diese Tendenz der vorliegenden Schrift des PORPHYRIUS muß eigens hingewiesen werden —, auch er den Leser verhalten möchte. Aber selbst eine tendenziöse Färbung des Berichtes durch PORPHYRIUS nach dieser Seite hin zugegeben, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß DIKÄARCH klar und deutlich eine dreistufige Wirtschafts- und Kulturentwicklung unterschieden haben muß, so, daß er, soweit der heutige Stand unseres Wissens zu schließen gestattet, als der eigentliche Urheber der Dreistufenlehre zu gelten hat.

Bereits etwa 250 Jahre früher als PORPHYRIUS hatte sich auch schon der römische Schriftsteller MARCUS TERENTIUS VARRO († 27 v. Chr.) auf DIKÄARCH berufen und eine ganz ähnliche Dreistufenlehre vorgelegt. „Igitur homines et pecudes necesse est humanæ vitæ a summa memoria gradatim descendisse ad hanc ætatem; ut scribit Dicaearchus, et summum gradum fuisse naturalem, cum viverent homines ex iis rebus, quæ inviolata ultro ferret terra, et ex hac vita in secundam descendisse pastortiam e feris atque agrestibus, ut ex arboribus ac virgultis decerpendo glandem arbutum, mora, pomaque colligerent ad usum, sic et animalibus cum propter eandem utilitatem quæ possent silvestria deprehenderent ac concluderent ac mansuescerent. In quæis primum non sine causa putant oves assumptas et propter utilitatem et propter placiditatem, maxime enim hoc natura quietas, et aptissimas ad vitam hominum. Ad cibum enim lac et caseum adhibitum, ad corpus vestitum et pelles attulerunt... tertio denique gradu a vita pastoralis ad agriculturam descenderunt¹.“ Die Schilderung des urzeitlichen Stadiums ist knapp gehalten, aber aus dem „cum viverent homines ex iis rebus, quæ inviolata ultro ferret terra“, klingt hinreichend deutlich das χρυσῶν γένος von DIKÄARCH wieder.

Die gleichen Züge endlich finden sich auch in dem Bilde, das DIODOR († nach 21 v. Chr.) von der Urzeit, dem glückseligen Zeitalter des Kronos, entwirft². Nur, daß die Schilderung jener wonnevollen Menschheitsperiode sich viel eingehender und weitläufiger gestaltet als bei VARRO.

In schärfstem Gegensatz zu der paradiesischen Urzeit, wie sie von den vorhin angeführten Autoren vertreten wurde, steht das tierische oder halbtierische Leben, das der römische Dichter LUCREZ († 55 v. Chr.) die ersten Menschen führen läßt³. „Vitam tractabant more ferarum⁴.“ Als recht primitive Jäger durchstreifen sie die Wälder. Sie kennen noch nicht den Gebrauch des Feuers, noch den der Kleidung, ja selbst das Gut der menschlichen Sprache ist ihnen noch unbekannt. Schwere steinerne Waffen und Keulen sind die Jagdmittel, und „quod sol atque imbres dederant, quod terra crearet sponte

¹ M. T. VARRO, „De re rustica“, II, 1.

² DIODOR, „Bibliotheca historica“, V, 65 ff.

³ T. LUCRETIUS CARUS, „De rerum natura“, V, 926 ff.

⁴ A. a. O., 929.

sua, satis id placabat pectora donum¹? Aber der stets sich mehrenden „experientia mentis“ verdankt doch schließlich ein Kulturelement ums andere seine Entstehung.

Blicken wir auf die Wirtschaftslehre der Alten zurück, so sehen wir, wie drei festgefügte Stufen zu ihrem eisernen Bestande gehörten, und diese als solche der Nachwelt überliefert wurden. Dabei ist aber die höchst bemerkenswerte Tatsache zu verzeichnen, daß hinsichtlich des Charakters der ersten, der Urstufe, eine fundamentale Meinungsverschiedenheit zutage tritt. In dem einen Sinne stehen am Anfang noch halbwegs tierische, aller Kultur bare Menschenwesen, in dem anderen aber — diese Anschauung scheint, wie schon gesagt wurde, die vorherrschende gewesen zu sein — erscheinen die ersten Menschen geradezu als Übermenschen, lebend in einer goldenen Zeit².

Man sollte meinen, gerade auch dieses Schwanken in einem so fundamentalen Punkte der Dreistufenreihe hätte schon früher das Unzulängliche der alten Lehre zum Bewußtsein bringen müssen. Allein, das war keineswegs der Fall, sondern die Anschauung von den drei Stufen in der Menschheitsentwicklung — sei es in der einen oder anderen Form — hat ein überaus zähes Leben Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch entwickelt; sie herrschte fast allgemein bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus. Aber abgesehen davon, daß jenen Zeiten der Geist eindringenderer wissenschaftlicher Kritik, eine Frucht der Neuzeit, noch abging, glauben wir, daß sich jenes lange Leben einer, wie wir heute wissen, wirklich schlecht fundierten Theorie, im besonderen aus folgenden drei Gründen ohne weiteres erklärt:

1. War es ohne Zweifel während dieser ganzen Zeit die mangelnde Übersicht über die Völker der Erde, woran eine rechte Erfassung der wirtschaftlichen Entwicklung der Menschheit immer wieder naturnotwendig scheitern mußte.

2. Konnte auch die geschickteste Analyse des damals allein im Gesichtskreis liegenden europäisch-vorderasiatischen Kulturkreises schwerlich die richtigen Begriffe von den Anfangsformen vermitteln; denn diese Hochkultur hatte die ursprünglichen niederen Wirtschaftsformen vollständig resorbiert und umgestaltet, ja hatte seit unvordenklichen Zeiten immer wieder Neues zum Alten fügend — und auch wohl Altes wieder preisgebend — doch so viel höhere und kompliziertere Gebilde resultieren lassen, die von dem urzeitlichen Aussehen ihrer Komponenten wenig mehr erzählen konnten.

3. Ist dazu in Rechnung zu bringen, daß auch die gesamte Vorgeschichtsforschung mit all ihren reichen Erkenntnissen, die sie uns für frühere Entwicklungsstadien unseres Geschlechtes nunmehr vermittelt, während dieser gleichen ganzen Zeit noch nicht existierte.

Mit anderen Worten, so können wir sagen, es war bei dieser Lage der Dinge eine historische Lösung des Problems eine geradezu absolute Unmöglich-

¹ A. a. O., 934, 935.

² Auf diese „völlig verschiedene Hypothese“, „die ebenso berechtigt oder vielmehr unberechtigt die Dinge ungefähr entgegengesetzt darstellt“, hat E. HAHN auch schon, ohne auf die Quellen näher einzugehen, aufmerksam gemacht. E. HAHN, „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit“. Heidelberg 1905, S. 14 f. Vgl. Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde. Bd. 36 (1901), S. 230 f.

lichkeit. Statt wie es hätte sein sollen, in diesem Falle ein non liquet zu sprechen, erging man sich — wie es übrigens in ähnlichen Fällen in der Geschichte der Wissenschaft unzählige Male wiederkehrt — in psychologischen Wahrscheinlichkeitserwägungen, als deren Ergebnis die Dreistufentheorie zum Vorschein kam. Unter den gegebenen Umständen dachte man sich also den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung und konstruierte eine Stufenreihe zurecht.

Wenn nun, wie es tatsächlich der Fall gewesen, zwei ganz verschiedene Reihen dieser Art vom Altertum überliefert wurden, die eine mit einem „goldenen Zeitalter“ als Anfangsstufe, die andere mit einem halbtierischen Leben eventuell mit einem primitiven schweifenden Jägertum als früheste menschliche Daseinsform, so ist es klar, für welches der beiden Schemata ein auch nur einigermaßen evolutionistisch orientiertes Denken, wenn vor die Wahl gestellt, sich entscheiden mußte. Denn, wie alle menschliche Entwicklung, so ging jedenfalls auch die wirtschaftliche den Weg vom Niederen zum Höheren, und so kann es nicht wundernehmen, daß die Neuzeit, die sich stets mehr unter das Zeichen des Evolutionismus stellte, auch mehr und mehr sich auf die zweite der beiden Formeln, auf „Jägertum, Hirtentum, Ackerbau“ festlegte, so zwar, daß es den Anschein gewinnen konnte, und es noch in neuester Zeit so dargestellt wurde, als sei dieses die einzige von den Alten überlieferte Formel gewesen¹.

Infolge des völkerkundlichen Materials, das in immer reicherer Fülle mit Beginn des Entdeckungszeitalters beigebracht wurde, zeigten sich im Laufe der ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts die ersten Anfänge einer wissenschaftlich vergleichenden Völkerkunde. Als erstes, wirklich ethnologisches Werk hat wohl die Arbeit des P. LAFITEAU, die unter dem Titel „Mœurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps“ in Paris, vier Bände umfassend, im Jahre 1724 erschien, zu gelten². Begreiflich, daß an dem Aufschwung der Ethnologie auch die ethnologische Wirtschaftslehre teilnahm. Sie tat das wenigstens bis zu einem gewissen Grade. So finden wir um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine Erörterung der Formen urzeitlicher Wirtschaft bei GOGUET³. Der Verfasser vertritt, sich berufend auf die ältesten Dokumente Ägyptens und Chinas, die These, daß der Ackerbau, und zwar in der Form des Pflugbaues, von den Urfängen der Menschheit an gekannt und

¹ Schlimmen Anstoß hat in den letzten Jahrzehnten (siehe besonders die Arbeiten von E. HAHN) diese Reihe vor allem auch dadurch erregt, daß sie die Viehzucht dem Ackerbau vorausgehen läßt, also erstere Prozedur als leichter und einfacher denn die Erfindung der Bodenbearbeitung betrachtet. Es erklärt sich jedoch diese Rangordnung von selbst aus der Tatsache, daß der Zeit, welche die Reihe konstruierte bzw. ihr rückhaltlos vertraute, ausschließlich der höhere Ackerbau der Pflugkultur bekannt war. Diese letztere als solche dem Viehzüchtertum folgen zu lassen, war aber ein jedenfalls auch objektiv durchaus berechtigtes Verfahren. Der niedere Ackerbau, der Hackbau — gewöhnlich von der Frau geübt bei vielen Naturvölkern der Südsee, Südasiens, Afrikas und Amerikas —, sollte doch erst so sehr viel später zur Kenntnis und noch später zur rechten Würdigung gelangen! Die eingehenderen Erörterungen zu den HAHN'schen Ansichten und Theorien folgen weiter unten.

² Siehe „Mensch aller Zeiten“, III, S. 20.

³ GOGUET, „De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples.“ 2 Bde. Paris 1758.

geübt worden sei¹. Die vagabundierenden Völker, sei es, daß sie zurzeit vom Ackerbau überhaupt nichts wissen, sei es, daß sie denselben nur mit primitiveren, rohen Instrumenten zu handhaben verstehen, sind nach GOGUET später abgesprengte Reste, welche die ursprünglich allgemein bekannte Kunst des Ackerbaues verlernt haben, sie sind also Degenerationen².

Eine Dreistufenlehre, und zwar ganz im Sinne des Schemas „Jägertum, Hirtentum, Ackerbau“ gehalten, wurde von ADAM SMITH³ vorgetragen. Die unterste Stufe nehmen die „hunters“ ein, wo beispielsweise auf die nord-amerikanischen Indianer verwiesen wird⁴. „A more advanced state of society“ bilden die „shepherds“, wie z. B. die Tartaren und Araber⁵. Diese beiden Stufen überragt „the state of agriculture“⁶.

Wenn man bedenkt, daß ein Mann solchen Ansehens, wie A. SMITH es war, der mit Recht als einer der Hauptbegründer der neueren Volkswirtschaftslehre gilt, mit einer solchen Bestimmtheit und Selbstverständlichkeit die Dreistufenentwicklung vertrat, dann wird man leichter die Tatsache verstehen, daß diese Lehre sich in der Folge so fest einwurzeln und viele Jahrzehnte hindurch sich in fast unbestrittener Herrschaft erhalten konnte. Umsomehr mußte das dann der Fall sein, wenn auch ein Mann von dem Einflusse, wie J. J. ROUSSEAU ihn auf die Nachwelt gewann, bekanntermaßen in seinen Werken bei den Schilderungen urzeitlicher und primitiver Verhältnisse von den gleichen Grundanschauungen ausging, wie das schon in seinem ersten Hauptwerk „Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“⁷ geschah.

Eine Achtung gebietende Kenntnis völkerkundlichen Materials verrät das ideenreiche Werk „Geschichte der Menschheit“, das den edlen I. ISELIN⁸ zum Verfasser hat. Von nicht geringem historischen Interesse ist schon sein Zweifel an der Zuverlässigkeit einer gewissen Sorte von Reisebeschreibungen angesichts des Widerspruchsvollen, das ihre Berichte vielfach aufzuweisen haben. So bemerkt er bei der Behandlung des Stadiums der „tierischen Dummheit“: „Man könnte glauben, die südamerikanischen Wilden des Herrn DE LA CONDAMINE gehören alle in diese Klasse⁹.“ Demgegenüber aber zieht ISELIN die Brücken, Kähne, Waffen usw. ans Licht, deren DE LA CONDAMINE doch auch Erwähnung tue, und die doch hinreichende Beweise gäben von erhöhten Fähigkeiten¹⁰.

Im übrigen sehen wir bei ISELIN Erkenntnisse soziologisch-wirtschaftlicher Natur heranreifen, die des Überraschenden nicht entbehren. Diese Erkenntnisse

¹ A. a. O., Bd. 2, S. 84.

² A. a. O., Bd. 2, S. 4.

³ A. SMITH, „An inquiry into the Nature and causes of the wealth of nations.“ 2 Bde. London 1776. Siehe Bd. 2, S. 291 ff.

⁴ A. a. O., S. 291.

⁵ A. a. O., S. 292.

⁶ A. a. O., S. 294.

⁷ Paris 1755.

⁸ ISAAK ISELIN, „Über die Geschichte der Menschheit.“ 2 Bde. 5. mit dem Leben des Verfassers vermehrte Auflage. Basel 1786.

⁹ A. a. O., Bd 1, S. 129.

¹⁰ A. a. O.

erstanden ihm infolge eingehender Vertiefung in das Altertum und näherer Betrachtung der damals bereits bekannten Naturvölker. Hier nun wie dort erkannte er die vielfach hervortretende soziologisch-wirtschaftliche Vorzugstellung des Weibes. So sagt er: „Indessen ist es auch richtig, daß bei allen Völkern die Weibspersonen eher zu vernünftigen Beschäftigungen reif werden als die Männer¹.“ Zur Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache allerdings weiß ISELIN nur hinzuweisen auf die zartere Anlage ihrer Leiber und die größere Empfindlichkeit ihrer Seele². Wie sehr er aber der richtigeren Erkenntnis dieser Erscheinung, für die im übrigen gewiß nicht so sehr innere als äußere Gründe in Betracht kommen, sich nähert, das offenbaren seine folgenden Worte: „Nicht umsonst hat das dankbare Griechenland für die Weisheit und den Feldbau weibliche Gottheiten ausersehen.“ Hiezu setzt er dann in Anmerkung: „Was im Orient Allegorie war, konnte in Griechenland Geschichte sein, und auch im Orient hat das können zur Allegorie werden, was vorher Geschichte war³.“ Man sieht, ISELIN war BACHOFEN in diesem Punkte um etwa hundert Jahre vorausgeeilt!

Aber noch ein weiteres Verdienst kommt ISELIN zu. Das Prioritätsrecht der Leugnung der Allgemeingültigkeit der Dreistufentheorie, das bisher an A. v. HUMBOLDT zuerkannt wurde, gebührt nicht diesem, sondern ISELIN. Seine nachfolgende Äußerung läßt darüber keinen Zweifel. „Auch die Neuseeländer haben eine Art von Landbau: sie pflanzen Erdäpfel, Kürbisse usw. Da sie kein Vieh haben, so konnten sie nicht, wie die Völker, deren VARRO Meldung tut⁴, von dem Hirtentum zum Feldleben übergehen⁵.“

Wie wir schon sagten, macht auch A. v. HUMBOLDT (1769—1859) hier eine rühmliche Ausnahme von der allgemeinen Regel. Sein kritisches Forscherauge hatte auf den Reisen, die er in der Zeit von 1799 bis 1804 in Südamerika, Mexiko und Kuba gemacht, die eigentümlichen Verhältnisse des amerikanischen Ackerbaues wohl gesehen und erkannt, daß diese Dinge schwerlich mit der alten Dreistufenlehre in Einklang zu bringen waren. Angesichts der Tatsache, daß die Eingebornen Amerikas die Pflege milchgebender Tiere nicht, die Übung des Ackerbaues aber wohl kannten, schließt er: „Die amerikanische Menschenrasse (eine und dieselbe vom 65° nördl. bis 55° südl. Br., die Eskimos etwa abgerechnet) ging vom Jagdleben nicht durch die Stufe des Hirtenlebens zum Ackerbau über⁶.“ Im gleichen Sinne heißt es bald darauf: „(Es blieb) demnach das Hirtenleben, diese wohlthätige Stufe, welche nomadische Jägerhorden an den grasreichen Boden fesselt und gleichsam zum Ackerbau vorbereitet, den Urvölkern Amerikas unbekannt...⁷“ Ähnlich, so führte der große Forscher an anderer Stelle aus, lägen die Verhältnisse in China. Der Chinese trete nie als eigentlicher Viehzüchter auf, sei aber seit älteren Zeiten her ein ausgezeichnete Ackerbauer⁸.

¹ A. a. O., Bd. 1, S. 244, 245.

² A. a. O., Bd. 1, S. 245.

³ A. a. O., Bd. 1, S. 246.

⁴ Vgl. oben S. 620.

⁵ A. a. O., Bd. 2, S. 17.

⁶ A. v. HUMBOLDT, „Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen“, I. Bd., 3. verbesserte und vermehrte Ausgabe, Stuttgart und Tübingen 1849, S. 20.

⁷ A. a. O., S. 22.

⁸ A. v. HUMBOLDT, „Reise“, Stuttgart 1860, IV, S. 164.

Wie wir später näher sehen werden, waren das Erkenntnisse von großer Tragweite für eine neue und notwendige historische Orientierung der vergleichenden Wirtschaftsforschung. Aber beide, sowohl I. ISELIN als auch A. v. HUMBOLDT blieben in diesem Punkte auf lange Zeit nur Rufer in der Wüste.

Daß auch dem trefflichen K. G. ANTON, Verfasser des schönen Buches „Geschichte der deutschen Landwirtschaft“¹, die Entwicklung vom wilden Jägerstadium durch den „Mittelstand“ des Nomadentums zum Ackerbau hin als eine ziemlich selbstverständliche Sache im Blute lag, offenbart seine Arbeit an mehreren Stellen. So schreibt er: „Eigentlichen wahren Ackerbau muß man in diesem Zeitraume (zur Zeit der Trennung der germanischen Stämme vom Urvolke) noch nicht suchen. Die Natur leitet auch den Menschen von einer Stufe zur anderen, bis sie den Volljährigen eigener Führung überläßt. Der wilde Europäer, noch nicht geschickt, Eigentum besitzen zu können, mußte zuvor aus dem Jäger und Waldbewohner in den Mittelzustand, zwischen Zufall und Bequemlichkeit, zwischen Freiheit und Abhängigkeit, in das mildere Hirtenleben übergehen“². Und ferner: „Mit schwankenden Schritten mußten wir die Spur suchen, auf welcher wir unsere Vorfahren, noch unter anderen Völkern verborgen, erst als Wilde in ihren Wäldern mit der Jagd beschäftigt, dann als Nomaden mit ihren fortwandernden Herden ohne Eigentum antrafen“³.

Mit noch größerer Bestimmtheit wird die Dreistufenfolge von GUSTAV HUGO, dem Begründer der historischen Schule der deutschen Rechtswissenschaft, vertreten⁴. „Solcher Stufen der Kultur sind eigentlich nur drei, wenn man die unterste Stufe wegläßt, wo die Menschen bloß von den Früchten und Wurzeln, welche die Erde von selbst hervorbringt, leben: 1. Jäger und Fischer (Wilde), 2. Hirten (Nomaden, Barbaren?), 3. Landbauer. Man kann aber noch als eine Modifikation der letzteren 4. gewerbetreibende Völker unterscheiden.“ „Diese Progression ist teils historisch, indem jedes Volk, es sei schon unter demselben Namen, oder noch vorher, die unteren Stufen durchlaufen haben, muß, ehe es zu einer höheren gelangt, . . .“⁵

Die Entwicklung, welche die vergleichende Völkerkunde im 18. Jahrhundert genommen, und von der wir oben sprachen, ging von da an allgemein ihren kontinuierlichen Gang weiter auch im 19. Jahrhundert.

Sehen wir zu, warum die ethnologische Wirtschaftslehre, wie es tatsächlich der Fall gewesen, an dieser Entwicklung nur einen recht beschränkten Anteil genommen hat.

Wenn die Wirren der großen französischen Revolution zeitweilig hemmend auf die ständige Zufuhr neuen Materials einwirkten, so wirkte andererseits die zu Beginn des 19. Jahrhunderts so herrlich aufblühende vergleichende Sprachwissenschaft auch auf die Entwicklung der Völkerkunde wieder mächtig fördernd

¹ Görlitz 1799.

² A. a. O., S. 10.

³ A. a. O., S. 12, 13.

⁴ „Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts.“ Zweiter ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch. 2. Bd. Berlin 1799, S. 115 ff.

⁵ A. a. O., S. 115.

ein. Aber trotz der bedeutenden Entfaltung, welche die ethnologische Wissenschaft bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bereits zeitigte, erfährt doch die vergleichende ethnologische Wirtschaftslehre während dieser ganzen Zeit keine eigentlich bemerkenswerte Förderung. Und zwar kann man mehrere Gründe für diese aufs erste gewiß auffallende Erscheinung anführen. Der Hauptgrund ist ohne Zweifel in dem noch immer unzureichenden Material gelegen¹. Mochten auch in den Beschreibungen fremder Länder und Völker gewiß manche Daten über deren wirtschaftliche Verhältnisse sich finden, so genügten sie doch nicht, um eine diesbezügliche ganze Länder- und Kulturzonen umfassende Übersicht zu geben, die aber Voraussetzung einer gedeihlichen Weiterentwicklung der vergleichenden Wirtschaftslehre sein mußte. Notorisch ist dabei allerdings auch für die Reisebeschreibungen jener Zeiten nicht minder wie für die späteren, daß darin gerade die wirtschaftlichen Verhältnisse der Primitivvölker recht stiefmütterlich behandelt sind. Ja, bis in die neueren Zeiten hinein gehörten sie zu jenen Dingen, die sich von seiten der Forscher durchgehends einer nur ganz ungenügenden Aufmerksamkeit zu erfreuen hatten. Ein weiterer Grund für die andauernde Ruhe in der Wirtschaftsforschung ergibt sich wohl auch aus den vorwiegend idealistisch-philosophischen Neigungen, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Deutschland herrschend waren. Daß so gerichtete Bestrebungen der Ethnologie, insofern sie mit der geistigen Kulturentwicklung der Menschheit sich abgibt, Sympathie und Förderung angedeihen lassen mußten, ist wohl begreiflich; ebenso begreiflich aber auch, daß man in einer solchen Zeit sich nicht sonderlich erwärmen mochte für Realien, wie wir sie in der Wirtschaft vor uns haben. Wie nun endlich im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts die Gemüter sich abzuwenden begannen von den philosophischen Überspanntheiten und wohl geneigt waren, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, da arbeitete nun die Ethnologie selber sich in Verirrungen hinein, die wiederum der Wirtschaftsforschung nicht günstig waren. Die Ethnologie jener Zeit (vor und um die Mitte des verfloßenen Jahrhunderts) betrachtete es nämlich mehr und mehr als ihre Aufgabe, der Rassenforschung nachzugehen, also Fragen der physischen Anthropologie zu erörtern, wobei sie zeitweilig auf ihre eigentliche Aufgabe, die naturgemäß in der Erforschung der menschlichen Kulturentwicklung liegt, fast ganz vergaß².

Es begreift sich von selbst, daß die ethnologische Wirtschaftslehre unter diesen Umständen nichts anderes sein konnte als im höheren Grade Leidensgenossin der Ethnologie überhaupt.

So ist es denn das tragische Geschick der ethnologischen Wirtschaftslehre gewesen, daß sie, obschon bereits seit mehr als hundert Jahren eine wissenschaftliche Völkerkunde bestand, doch selber nicht zur rechten Entfaltung gelangen konnte. Und so kann es nicht wundernehmen, daß es, abgesehen von den früher erwähnten Ausnahmen, bei den überlieferten drei Stufen des Jägerums, des Hirtentums und des Ackerbaues blieb.

¹ Vgl. oben S. 621.

² Vgl. hiezu die ausführlichen Darlegungen über die Entwicklung der modernen Ethnologie von P. W. SCHMIDT, „Anthropos“, I (1906), S. 332 ff.

Ein schönes Zeugnis für das ungestörte Fortbestehen des alten Schemas auch während dieser Zeit bietet die viel herangezogene Wirtschaftsstufenreihe, die nicht ein Ethnologe, sondern der Nationalökonom FR. LIST (1789—1846) konstruierte. Nach der uranfänglichen Jägerstufe unterschied er *a)* Hirtenleben, *b)* Ackerbauperiode, *c)* Agrikultur- und Manufakturperiode und *d)* Agrikultur-, Manufaktur- und Handelsperiode. Eine ähnliche Reihe besitzen wir von FRIEDR. SCHNITTHENNER, seines Faches ebenfalls Nationalökonom¹. „Von diesem (Zustande unentwickelten Geistes) aus bis zu demjenigen höherer Kultur hat ein Volk vier Stufen zu durchlaufen.“ Die vier Stufen, welche er kennt, sind dann: 1. Jägerleben, 2. Hirtenleben, 3. Ackerbau und 4. die Stufe der Gewerbe, des Handels, der Kunst und Wissenschaft². Sicher ist es wenig gerechtfertigt, diesen Nationalökonomien ihrer heute gänzlich überlebten Schemata willen Vorwürfe zu machen, wie es später nicht selten geschehen ist, eine Art und Weise gegen die neuerdings E. HAHN³ ganz mit Recht sich wendet, sondern, wenn überhaupt, so wären sie an erster Stelle doch nur zu erheben gegen die Ethnologen damaliger Zeit, die sich die Entwicklung der Wirtschaftslehre nicht hinreichend angelegen sein ließen.

4. Die ethnologische Wirtschaftslehre von 1850—1890.

a) Allgemeiner Überblick über ihre Entwicklung während dieser Zeit.

Wenn nun auch die im vorigen Abschnitt erwähnten Übergriffe, welche um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich die Ethnologie auf das Gebiet der physischen Anthropologie erlaubte, Gegenangriffe von seiten dieser und weitere rivalisierende Kämpfe beider miteinander zur Folge hatten, so sind doch für die eine wie die andere Wissenschaft die ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts als die Zeit ihrer vollen inneren Erstarkung und endgültigen Verselbständigung anzusehen. Diese Verselbständigung kommt dann zum Ausdruck in den stets zahlreicher werdenden Forschungsreisen, die mit immer mehr Planmäßigkeit vorbereitet und ausgeführt werden, in den neu entstehenden anthropologischen Gesellschaften und Zeitschriften, in der Entstehung völkerkundlicher Museen, und endlich in der Errichtung von Lehrstühlen an den Universitäten, die berufen sind, auch hier diese Wissenschaften entsprechend zu vertreten⁴.

Dieser allgemeine gewaltige Aufschwung der gesamten ethnologischen Wissenschaft mußte naturgemäß an sich auch der ethnologischen Wirtschaftsforschung zu gute kommen. Das war, im ganzen genommen, gewiß der Fall.

¹ „Zwölf Bücher vom Staate oder systematische Encyclopädie der Staatswissenschaften.“

1. Bd. 2. Aufl. Gießen 1839, S. 213 ff.

² Vergleiche auch, wie dieselben Kulturstufen in WARNKÖNIG's „Juristische Encyclopädie“, Erlangen 1853, übergegangen sind. Vier Kulturstufen sind zu unterscheiden, „wonach die Völker entweder von der Jagd (und Fischerei) leben, oder Hirten, oder ackerbautreibende Völker sind, oder endlich gewerbe- und handeltreibende Nationen.“ A. a. O., S. 105.

³ E. HAHN, „Von der Hacke zum Pflug“, Leipzig 1914, S. 12.

⁴ Vgl. zur näheren Darstellung der Geschichte der modernen Völkerkunde und der physischen Anthropologie dieser Zeit bei P. W. SCHMIDT, „Anthropos“, I (1906), S. 318 ff., und „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 23 ff.

Aber dabei partizipierte doch auch anderseits die ethnologische Wirtschaftslehre an den gleichen Übelständen, an denen die allgemeine Ethnologie jener Zeit krankte. Der Aufschwung nämlich und die endgültige Verselbständigung, die sie erfuhr, fielen zusammen nicht nur mit einer übertriebenen und unrichtigen Verallgemeinerung der naturwissenschaftlichen Methode, sondern auch mit einer einseitigen Überspannung des Entwicklungsgedankens. Die Naturwissenschaften jener Zeit nämlich, wohl berauscht von ihren großartigen, Welt und Menschen in Bewegung setzenden Entdeckungen, begannen mehr und mehr, ein Wissenschaftsgebiet um das andere in ihren Bereich zu ziehen. Der ganze Mensch und seine Entwicklung wurden einbezogen in die vor diesem Forum allein gültige naturwissenschaftliche Betrachtungsweise und Methode, und wie die gesamte Forschung so wurden auch sie eingestellt auf einen extrem und einseitig gefaßten Evolutionsgedanken. Diese Entwicklung konnte auf das Gebiet der Völkerkunde um so mehr übergreifen, als ihre damaligen Vertreter sich vorwiegend aus Forschern rekrutierten, die von Haus aus Naturwissenschaftler, so besonders Mediziner, waren, und die dann, erfüllt von ihrer naturwissenschaftlichen Methode, diese auch ohne Bedenken in der menschlichen Kulturgeschichtsforschung zur Anwendung brachten. Das konnte, ja mußte fast so geschehen, da die herrschende Zeitrichtung nicht müde wurde, von einer naturgesetzmäßigen Notwendigkeit zu reden, mit der wie alle Entwicklung, so auch die menschliche verlaufen sei. Wenn es hiermit seine Richtigkeit hatte, dann war auch für die völkerkundliche Forschung die naturwissenschaftliche Methode, die eine notwendige, naturgesetzmäßige Entwicklung zur Voraussetzung hat, die allein richtige und zum Ziele führende.

Wenn die ethnologische Wirtschaftslehre, wie wir es oben bereits darlegten, an dieser Entwicklung der allgemeinen Ethnologie teilnahm, so ist doch hier sofort, will man nicht von ihr ein falsches Bild gewinnen, eine Einschränkung zu machen. Hat nämlich während dieser ganzen Zeit auf den übrigen Teilgebieten der Ethnologie die naturwissenschaftlich-evolutionistische Methode fast ausschließlich und uneingeschränkt geherrscht, so macht die ethnologische Wirtschaftsforschung diesen Entwicklungsgang doch nicht vollständig mit. Schon früh nämlich treten uns hier Arbeiten — es sind gerade die Spezialarbeiten — entgegen, die tatsächlich — ob immer bewußt, ist eine andere Frage — durchaus historisch orientiert sind. Es ist sehr bemerkenswert, daß gerade die professionelle, also eingehendere Beschäftigung mit den Formen menschlicher Wirtschaft zu derartigen Ergebnissen führte. Es ist der Zwang der offenbaren Tatsachen, der hier vorwaltet. Infolge des ethnologischen Materials, das von allen Enden der Erde her in immer reicherer Fülle herbeiströmte, war es dem genau Zusehenden bald nicht mehr zu schwer, wenigstens eine im groben zutreffende Übersicht über die Wirtschaftsformen der Erde zu gewinnen. Diese Übersicht führte alsdann von selbst gar bald zur Einsicht, daß hier mit schönen langen Entwicklungsschemata, von deren Gliedern das folgende immer um einen Vollkommenheitsgrad das vorhergehende überragt, Schemata, wie sie auf den Gebieten der vergleichenden Soziologie und Religionswissenschaft so viel Anklang fanden, nicht gedient werden konnte. Es lag zu klar zutage, daß die verschiedenen Wirtschaftsformen nicht alle

geradlinige Entwicklungen auseinander sein konnten, sondern daß da disparate Vorgänge, Parallelentwicklungen vorliegen mußten, denen nicht mit einer evolutionistischen, sondern nur mit einer historischen Methode beizukommen war.

So finden wir — wir geben hier eine kurze Übersicht, das Nähere folgt später — eine tatsächlich historische Orientierung hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftslehre bei BR. HILDEBRANDT (1848, 1864), K. KNIES (1853), W. ROSCHER (1854), TH. WAITZ (1859), J. J. BACHOFEN (1861), A. W. BUCKLAND (1878), A. NOWACKI (1881), H. L. ROTH (1887). Mehr oder weniger evolutionistisch wird sie behandelt von KLEMM (1854), H. M. WESTROPP, ANDREE (1867), TYLOR (1870), J. LUBBOCK (1870), O. PESCHEL (1874), GERLAND (1875), HELLWALD (1876), MORGAN (1877), ENGELS (1884), S. C. DE MARTIIS (1881), J. LIPPERT (1886), MORTILLET (1890), LAVELEYE (1891).

Es ist der besonderen Bemerkung wert, daß, insoweit also schon damals die ethnologische Wirtschaftslehre einer historischen Betrachtung sich erfreut, hier eine Reaktion gegen eine Vergewaltigung vorliegt, gegen die in der übrigen Ethnologie der Widerstand erst Jahrzehnte später in der sogenannten kulturhistorischen Schule sich erheben sollte.

Bei alldem bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß im großen und ganzen die primitive Wirtschaft in der in Frage stehenden Periode nicht die ihr eigentlich zukommende Aufmerksamkeit findet und für gewöhnlich nur eine mehr gelegentliche Bearbeitung erfährt. Die Gründe hiefür sind uns zum Teil schon bekannt. Wie in der vorhergehenden so mangeln auch in dieser Periode den Forschern draußen zumeist Sinn und Verständnis für die Bedeutung der wirtschaftlichen Dinge, so daß die Berichte in dieser Hinsicht nach wie vor vielfach recht unzureichend sind. Ein fernerer Grund für die verhältnismäßig geringe Pflege der Wirtschaftsforschung wird darin zu suchen sein, daß der ganzen damaligen Zeit die Erörterung anderer brennender Fragen mehr am Herzen lag. Unter letzteren ragten die entstehenden Probleme der vergleichenden Gesellschafts- und Religionsforschung besonders hervor. Auf diese mit allgemeinen Weltanschauungsfragen in näherer Beziehung stehenden Dinge konzentrierte sich vor allem das Interesse der Zeit. Allerdings höchst merkwürdig, das in einer Periode zu finden, die sich auf ihren Materialismus so viel wie keine andere etwas zugute tat.

Fragen wir nun im besonderen noch nach dem Schicksal, das zu jener Zeit die alte Dreistufentheorie erfuhr, so muß einerseits konstatiert werden, daß sie bei den Forschern, die einem extremen Evolutionismus zugetan waren, durchgehends sich erhalten konnte, sei es in der alten überkommenen, sei es in einer mehr oder minder modifizierten Form. Andererseits aber ließ besonders die historische Richtung sie ganz fallen, so daß die Behauptung von ihrer noch universellen Geltung, welche NOWACKI 1881¹ aufstellte und die später von E. HAHN (seit 1891) und dann von anderen öfters wiederholt wurde, eine ziemliche Übertreibung darstellt.

¹ A. NOWACKI, „Über die Entwicklung der Landwirtschaft in der Urzeit“. Landwirtschaftliche Jahrbücher, IX, 1880, S. 854.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß die alte Dreistufentheorie, so wie sie sich präsentierte, an und für sich den evolutionistischen Gedankengängen entgegenkommen mußte¹. Und diesem Umstand, daß sie der dem extremen Evolutionismus ergebenden Forschung sich ohne weitere Schwierigkeit ins Schema fügte, ist es ohne Zweifel zuzuschreiben, daß sie bei den Vertretern dieser Richtung — wohl als eine der wenigen Lehren der Vorzeit, die Gnade fand in den Augen der neuen Menschen — im allgemeinen eine so willige Aufnahme fand. Damit tritt aber zugleich zutage, daß sie bis zu einem gewissen Grade mit verantwortlich ist für die schon oben näher erörterte verhältnismäßig geringe Berücksichtigung, welche der ethnologischen Wirtschaftsforschung in dieser Zeit zuteil wird. Hier fehlte ja unter Voraussetzung der Gültigkeit der bereits fertigen Dreistufentheorie mit ihren von unten nach oben geradlinig aufsteigenden Staffeln der stimulus investigandi. Die Entwicklungsreihe — das höchste Ziel aller Forschung! — lag hier ja bereits fertig vor. Sie benötigte höchstens noch der evolutionistischen Abstempelung. Aber damit mußte sie dann gangbar sein.

Demgegenüber leuchtet es ohne weiteres ein, daß vor einer historischen Betrachtung der primitiven Wirtschaftsformen die alten drei Stufen nicht länger mehr bestehen konnten.

Nach dieser allgemeinen Charakterisierung der uns hier beschäftigenden Periode gehen wir nunmehr dazu über, die Hauptvertreter beider Richtungen einzeln zu behandeln. Wir werden uns redlich bemühen, alles herauszustellen, was jeder zum Fortschritt der ethnologischen Wirtschaftslehre beigetragen.

b) Die mehr oder minder evolutionistisch gerichtete ethnologische Wirtschaftsforschung.

Als wir oben (S. 615) uns mit der Bestimmung des Begriffes „Wirtschaft“ befassen, diese letztere im wesentlichen als eine planmäßige Lebensfürsorge definierten, die ihren Ausdruck findet in der Anwendung zweckbewußter Wirtschaftsmittel, da konnten wir u. a. zur Bekräftigung der vorgetragenen Anschauung hinweisen auf die so schwerwiegende Autorität des Kulturhistorikers GUST. KLEMM. Zweckbewußte Verfertigung und Verwendung von Werkzeugen und Geräten stellte auch er als etwas ausschließlich den Menschen Charakterisierendes hin, das selbst den höheren Tieren vollends fehle.

Die Untersuchungen indes, die KLEMM den ursprünglichen Wirtschaftsformen der Menschheit widmet, sind weniger eindringend, sondern bewegen sich ganz in den überkommenen Bahnen. So schreibt er², daß die älteste Beschäftigung des Menschen Jagd und Fischfang gewesen sei. Darauf sei das Hirtenleben als nächste Kulturstufe gefolgt. Später sei man dann erst zu Feld- und Ackerbau übergegangen, die aber zum Teil bereits von den Jäger- und Hirtenstämmen betrieben wurden. Wie ersichtlich, liegt hier nichts anderes als das alte Dreistufenschema vor, nur mit einer kleinen Modifizierung, die, das ist wohl mit Sicherheit zu vermuten, durch neuerlich bekannt gewordene ethnologische Tatsachen verursacht war.

¹ Siehe S. 622.

² A. a. O., S. 17 ff.

Instruktiv für die Anschauungen der Zeit ist ein von HODDER M. WESTROPP im Jahre 1867 in der Londoner Anthropologischen Gesellschaft gehaltener Vortrag über „The sequence of the phases of civilization, and contemporaneous implements“¹. Instruktiv einmal deshalb, weil H. M. WESTROPP wie wenige andere mit der Applizierung naturwissenschaftlich-evolutionistischer Methode auf die ethnologische Wirtschaftsstufenforschung restlos Ernst machte, ein andermal wegen der selten lebhaften Debatte, die die Ausführungen im Schoße der Londoner Gesellschaft entfesselten, wozu sich außerhalb derselben in Deutschland bald eine ausführliche kritische Besprechung von R. ANDREE gesellte². Daß dabei H. M. WESTROPP's Vortrag sowohl hinsichtlich der Methode als auch des Inhaltes stark zerpfückt wurde, ist ein zutreffendes Zeugnis für die Gewalt der Tatsachen, die sich gerade hier gegen ein mechanisches Entwicklungstheoretisches Schematisieren, das H. M. WESTROPP bis in die letzten Konsequenzen durchzuführen unternahm, direkt empören mußten.

H. M. WESTROPP's Darlegungen gipfeln in folgenden Sätzen: „It is familiar knowledge to us that man, in his progress through life, passes through the stages of infancy, childhood, youth, manhood. There is evidence that man in the aggregate passes through an analogous sequence in the stages of his development — the primitive barbarous, the hunting, pastoral, and agricultural. The last alone may be termed historic, the other stages are prehistoric“³. „It appears as if there were but one history for every separate people, each passing through these successive phases“⁴. „In the first place, it must be admitted that the existence of these phases of civilization in each separate race is undoubted, for all that has growth and progress advances by stages of development to a culminating point; as it is impossible that they could be contemporaneous among the same people, they must have been successive and in sequence, each phase ascending in progress from a ruder stage to a higher and more advanced one; analogous to the growth of the individual man, who cannot be an infant, a youth, and a man at the same time, for these stages of his development are in him successive“⁴. „This law of sequence is evidently a prevailing law, not only in man, but in nature“⁴.

Bei der Abteilung der einzelnen Perioden kommen dann die alten drei Stufen — folgerichtig in streng evolutionistischer Fassung! — treulich zum Vorschein. In der Periode des ungeschliffenen Steines (Werkzeuge namentlich aus Feuerstein) herrscht ausschließlich die Jagd als Wirtschaftsform. Die Periode des geschliffenen Steines ist die Stufe der Nomaden, des Hirten-tums. Die Entwicklung der Bronze fällt mit dem Beginn und der Entfaltung des Ackerbaues zusammen.

Von den zahlreichen Stimmen, die sich gegen H. M. WESTROPP erhoben, halten wir drei hier der besonderen Erwähnung für wert. Dr. HUNT hielt keineswegs den Beweis für erbracht, daß die Entwicklung der Zivilisationsstufen

¹ Publiziert im Journal of the Anthropological Society of London. Vol. V, 1867, p. CXCII — CXCVII.

² „Die Entwicklung der Civilisationsstufen.“ Globus, XII, 1867, S. 361—363.

³ A. a. O., S. CXCII.

⁴ A. a. O., S. CXCIII.

mit der vom Vortragenden behaupteten allgemeinen gesetzmäßigen Einheitlichkeit erfolgt sei. Noch weniger tragfähig sei die Behauptung, die überhaupt von einer gleichartigen Entwicklung in Natur und Menschheit rede¹. HUNT's Einwände richten sich somit sowohl gegen Inhalt als Methode der H. M. WESTROPP'schen Darlegungen. An zweiter Stelle verzeichnen wir hier die Bemerkung, welche BLYTH gegen das von H. M. WESTROPP konstruierte Schema machte, hinweisend auf die bekannten Verhältnisse in Amerika, wo beispielsweise Mexikaner und Erbauer der Mounds sicher nicht über das Stadium des Hirten­tums, sondern geradeswegs aus der Urzeit heraus zum Ackerbau übergegangen sein müßten². An dritter Stelle endlich führen wir noch MACKENZIE an, der die aprioristische Ausschließung jeglichen Rückschlusses in der Entwicklung der Zivilisationsstufen unter speziellem Hinweis auf verheerende Naturkatastrophen entschieden abweist.

RICHARD ANDREE schließt sich in seinen schon erwähnten kritischen Äußerungen zu H. M. WESTROPP's Darlegungen im wesentlichen ganz den vorigen Kritikern an. Auch er tadelt vor allem das vorschnelle Generalisieren und Schematisieren, das dazu führt, wie im vorliegenden Fall, allbekannte Tatsachen — gemeint sind die amerikanischen Verhältnisse — zu vernachlässigen. Indes bleibt im übrigen die Stellungnahme, welche R. ANDREE gegenüber der von H. M. WESTROPP vertretenen Methode einnimmt, ziemlich schwankend³, und gewinnt es den Anschein, als gebe er sich mit ihr wohl zufrieden, wenn sie nur eine entsprechende Modifizierung durch die Lehren von Elementar- bzw. Völkergedanken erfahre. Letzteres kommt hinreichend deutlich zum Ausdruck in folgender Widerlegung H. M. WESTROPP's: „Die Ureingebornen Amerikas kannten die Stufe des Hirtenlebens gar nicht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ihrem Kontinente die Grundbedingung dazu fehlte, nämlich das geeignete Vieh⁴.“

Der Rekurs, der hier auf das Fehlen von geeignetem Vieh als Grund für das Nichtvorhandensein der Hirtenstufe im alten Amerika genannt wird, klingt, wie bereits gesagt, klar elementar- bzw. völkergedanklich. Daß nun der Elementargedanke, der, wenn in rechter Weise gefaßt, auf dem Gebiete der völkerkundlichen Forschung gewiß seine Berechtigung hat, ANDREE hier nicht weiter förderte, liegt nicht so sehr in der Theorie des Elementargedankens

¹ „With regard to the assertion that the alleged sequence of the phases of civilization among separate races and the analogy in the forms of the implements used contemporaneously with them, should be considered as tending to prove a unity in the development of man, Dr. HUNT remarked that it was a large question, and he did not think the author of the paper was warranted in arriving at such a conclusion by finding stone implements in use; still less could it be considered as proof of the universal prevalence of order in man and nature.“ A. a. O., S. CXCVII.

² Vgl. oben (S. 624—625), wo wir auf J. ISELIN und A. v. HUMBOLDT als die ersten Urheber dieser Erkenntnis hinweisen konnten.

³ „Wir lassen hier dahingestellt sein, ob es passend sei und zutrefte, daß man die Entwicklung der Völker mit jener des einzelnen Menschen ganz analog hinstellt, so daß unmündige Kindheit, Kindheit, Jugend und Mannbarkeit entsprächen dem Zustande primitiver Barbarei, dem Jägerleben, dem Hirtenleben und dem Ackerbau.“ A. a. O., S. 361.

⁴ A. a. O., S. 361. Vom Autor selbst gesperrt.

als solcher begründet, sondern ist auf seine unglückliche Verbindung mit dem Evolutionsprinzip zurückzuführen, in der er bei ANDREE so gut wie bei seinen übrigen Anhängern sich befand.

Da R. ANDREE hinsichtlich der allgemeinen ethnologischen Forschungen eifriger Anhänger einer derartigen, durch den BASTIAN'schen Elementar- und Völkergedanken modifizierten evolutionistischen Methode war, so kann es nur als eine selbstverständliche Konsequenz erscheinen, wenn er auf dem Gebiete der Wirtschaftsstufenforschung — eines Teilgebietes der Ethnologie — die gleichen Prinzipien vertrat. ANDREE kommt dann auch, abgesehen von der Zurückweisung einseitigen Schematisierens und von dem Hinweis auf die dem entgegenstehenden amerikanischen Verhältnisse, in diesen seinen kritischen Ausführungen weder inhaltlich noch methodologisch merklich weiter, obschon er, mehr wie viele andere, über ein ausgedehntes ethnologisches Wissen verfügte.

Obschon E. B. TYLOR sich verschiedenerorts ziemlich eingehend mit dem Studium ethnologischer Wirtschaftselemente beschäftigt hat, so können wir doch nichts anderes konstatieren, als daß die Förderung, welche die ethnologische Wirtschaftslehre durch ihn erfahren, eine recht bescheidene ist. Und die Gründe für diese Erscheinung liegen hier, wie sonst bei TYLOR, in der extrem evolutionistischen Auffassung, die vollständig seine völkerkundlichen Forschungen beherrschten. Diese Anschauung neigt von vornherein dazu, in der ganzen primitiven Welt ein homogenes Ganzes zu sehen¹ und disponiert dann geradezu dafür, die völkischen und kulturellen Differenzen nicht zu sehen, die auch auf diesen Stufen sich finden. Daß es so auch bei TYLOR der Fall, kommt beispielsweise dort gut zum Ausdruck, wo er die Nichtübung des Ackerbaues, wie sie uns bei vielen Naturvölkern entgegentritt, begründen will. „When low tribes are found not tilling the soil but living on wild food, as apparently all mankind once did, the reason of the absence of agriculture would seem to be not mere ignorance, but insecurity, roving life, unsuitable climate, want of proper plants, and in regions where wild fruits are plentiful, sheer idleness and carelessness“.² Die Beobachtungsweise, wenn sie auch auf Momente hinweist, die gewiß nicht vernachlässigt werden dürfen, bleibt doch im ganzen total an der Oberfläche haften. Sie dringt nicht vor zu den typisch verschiedenen Kultur- und Wirtschaftsstufen, und kann es nicht, weil die prästabilisierte Evolution es verhindert, die Dinge zu sehen, wie sie sind und wie sie sich tatsächlich entwickelt haben. Der Gedanke, daß es auch bei den

¹ Einen präzisen Ausdruck findet diese Anschauung in den Worten: „The state of things among the lower tribes which presents itself to the student, is a substantial similarity in knowledge, arts, and customs, running through the whole world.“ „Researches into the early history of mankind and the development of civilization.“ 2. Aufl. London 1870. S. 171.

² E. B. TYLOR, „On the origin of the plough, and wheel-carriage.“ *Journal of the Anthr. Inst. of Great Brit. and Irel.* X, 1881, S. 75. — Vergleiche vom selben Verfasser: *Anthropology: An introduction to the study of man and civilization*, London 1881, S. 214, wo es heißt: „Agriculture is not to be looked on as a difficult or out-of-the-way invention, for the rudest savage, skilled as he is in the habits of the food-plants he gathers, must know well enough if seeds or roots are put in a proper place in the ground they will grow. Thus it is hardly through ignorance, but rather from roving life, bad climate, or sheer idleness, that so many tribes gather what nature gives, but plant nothing.“

Primitiven schließlich wesentlich von einander differierende Kultur- und Wirtschaftskreise geben könne, steigt bei TYLOR ebensowenig auf wie bei anderen Anhängern der evolutionistischen Methode. Und so läuft die Wirtschaftsforschung von selbst auf eine bloße Behandlung der Wirtschaftselemente oder besser -instrumente hinaus. Für gewöhnlich beruhigt man sich dann dabei, wenn es gelungen, diese in die unerläßliche evolutionistische Reihe gebracht zu haben.

So war z. B., wenn TYLOR, von bekannten altägyptischen Darstellungen ausgehend, dahin gelangte, den Pflug aus der Hacke herzuleiten¹, damit vielleicht etwas, aber im ganzen doch noch recht wenig gewonnen. Von welcher anderer Tragweite ist die Erkenntnis, daß beide Elemente zwei von Haus aus so sehr verschiedenen Kultur- und Wirtschaftsformen angehören, daß Hackbau und Pflugkultur historisch durchaus zu scheidende Dinge sind!

Ähnlich wie bei TYLOR steht ebenfalls bei dessen Landsmann J. LUBBOCK das Prinzip einer extremen Evolution gerade auch auf dem Gebiete menschlicher Kulturentwicklung allbeherrschend im Vordergrund. Nur mit dem Unterschiede, daß während TYLOR, gewiß infolge seines umfangreicheren ethnologischen Wissens, doch einigermaßen wenigstens auf die Behandlung primitiver Wirtschaftsverhältnisse eingegangen ist, dieses bei LUBBOCK gar nicht der Fall ist. In seinen beiden Hauptwerken² sucht man nämlich vergebens nach einem irgendwie näheren Eingehen auf die verschiedenen primitiveren Wirtschaftsformen, obwohl man in der Einleitung zu der „Entstehung der Zivilisation“ belehrt wird, daß im folgenden die „großen Entwicklungsstufen der Zivilisation“³ zur Anschauung gebracht werden sollen. Daß dieses Versprechen so wenig erfüllt wird, nimmt uns indessen nicht wunder; von einem so ausgeprägten Bestreben, die ganze Kulturentwicklung auf eine Linie zu bringen, ist nichts anderes zu erwarten. Der Tadel, welcher oben gegen TYLOR ausgesprochen wurde, muß daher in erhöhtem Grade gegen LUBBOCK erhoben werden.

Wenn auch, wie bekannt ist, bei O. PESCHEL der kulturhistorische Gedanke vorhanden war, so kam derselbe doch tatsächlich im Laufe seiner ethnologischen Arbeiten zu keiner bemerkenswerten Geltung. Wie den übrigen Vertretern des Evolutionismus, so kam auch ihm daher nicht der, wenigstens nicht bewußt gefaßte Gedanke, daß auch bei den Naturvölkern historische Scheidungen und Schichtungen vorzunehmen sind, sondern er behandelt sie, als stellten sie ein einheitliches Ganzes dar. Und wie bei TYLOR, LUBBOCK u. a. so zeigt sich auch bei PESCHEL die ausgesprochene Neigung, Entwicklungsreihen, Entwicklungsschichten der einzelnen Kultur elemente zu rekonstruieren. Die Kulturstufen und Kulturzonen treten da total zurück, und es ist klar, was das für die Wirtschaftsstufen bedeutet. Begreiflich daher, daß es nur beiläufige Bemerkungen sind, die in genannter Hinsicht gemacht werden. So werden

¹ Vgl. a. a. O., S. 77.

² J. LUBBOCK, „Die Entstehung der Civilisation . . .“ nach der 3. Aufl. aus dem Englischen übersetzt von A. PASSOW. Jena 1875. (1. Aufl., London 1870); Lord AVEBURY (J. LUBBOCK), „Prehistoric Times“. 7. ed. London, 1913.

³ S. IX.

einmal die Vertreter der Urzeit Allesesser¹ genannt, und bald darauf Ackerbau und Jagd als später in die Erscheinung tretende Dinge bezeichnet².

Ein Beispiel dafür, daß auch vom extrem evolutionistischen Standpunkte aus eine energische Abweisung der alten Dreistufentheorie möglich war, bietet G. GERLAND in seiner Arbeit „Anthropologische Beiträge I³“, ein Buch, das übrigens nicht ohne Geist geschrieben und daher nicht uninteressant ist. Wes Geistes Kind es ist, sagt schon die Einleitung, in der es heißt: „Man wird in der vorliegenden Arbeit, welche völlig auf dem Boden der Entwicklungslehre fußt, eine atomistisch-mechanische Naturauffassung streng durchgeführt sehen. Ja, ich bin der Meinung, daß auch das Seelenleben, selbst in seinen höchsten geistigen Äußerungen, auf Vorgängen beruhe, welche sich, wie eben alles in der Welt, streng mathematisch auffassen und, wenn das Material hinlänglich faßbar gemacht werden könnte, sogar ins einzelne berechnen ließen⁴.“

GERLAND bemüht sich, dem Problem dieser menschlichen Entwicklung ganz „auf den Grund“ zu gehen und sucht so nach dem „Entwicklungshebel“, der den Menschen einstmals aus dem Tierreich herausgehoben. Diese Ehre nun kommt nach GERLAND dem Ackerbau und zwar näherhin dem Getreidebau zu. Die Entstehung des Getreides ist dabei nicht so sehr als ein ehemaliges Herauskultivieren aus wilden Formen zu denken — denn beide, Getreide und Mensch waren ursprünglich gleich „wild“ —, sondern indem sie seit unvordenklichen Zeiten so treu und beständig zusammenhielten, wurde ein reziprokes Voranschreiten zu höheren Daseinsformen möglich und wirklich. Das ganze war also ein einheitlicher Prozeß, der beide Teile wachsen machte⁵.

Hören wir, welche wichtigen Folgerungen GERLAND aus dieser seiner Gesamtanschauung zieht: „Als erstes sprechen wir hier aus, daß der Ackerbau die erste Beschäftigung des Menschen war: daß also jene Stufenfolge, wie man bisher meist die Entwicklung der Menschheit geschehen dachte, Jägervölker, Nomaden, Ackerbauer, daß diese Stufenfolge nicht die der ersten Entwicklung ist. Die ursprünglich einheitliche Menschheit war in den Zeiten der Einheit eine ackerbauende Bevölkerung; und aus dieser rissen sich später Völker los, welche dann, durch die Not des Lebens gedrungen, Jägervölker wurden; trennten sich Völker ab, welche sich nach und nach zu Nomaden umbildeten. Andere Völker blieben dem Ackerbau getreu, und zwar entweder so, daß sie sich, durch natürliche Verhältnisse gehemmt, nicht weiter entwickelten, oder aber, daß sie, ebenfalls durch die Naturumgebung angeregt, zu wirklicher Kulturentfaltung sich erhoben. Wir sehen also in dem Entstehen der Jägervölker sowohl wie der reinen Hirtenvölker eine rückschreitende Entwicklung, d. h. zunächst eine auf Abwege geführte und dadurch zurückgehaltene, gehemmte, und brauchen nicht hinzuzufügen, daß wir auch hierfür die jedesmal umgebende Natur als wirkende Ursache betrachten⁶.“

¹ O. PESCHEL, „Völkerkunde“, 7. unveränderte Aufl. Leipzig 1897 (1. Aufl. 1874), S. 162.

² A. a. O., S. 163.

³ Halle a/S. 1875.

⁴ A. a. O., S. IV.

⁵ A. a. O., § 6. „Hebel der Entwicklung.“ S. 89 ff.

⁶ A. a. O., S. 141.

Wie man sieht, redete GERLAND mit dem, daß er die Jäger und Hirten als rückschreitende Bildungen hinstellte, ganz unverblümt einer Degenerationslehre das Wort. Dieser Umstand allein schon erklärt es hinreichend, daß die GERLAND'sche Theorie in einer Zeit, wo der extreme Entwicklungsgedanke in der gesamten ethnologischen Forschungswelt allbeherrschend war, so wenig Anklang finden konnte. Mit einer Widerlegung dieser neuen Lehre beschäftigte sich A. NOWACKI (siehe weiter unten S. 649f.).

Zu den vielen, die ganz durchdrungen waren von der Zulässigkeit, ja vielmehr Notwendigkeit, die naturwissenschaftliche Methode auch auf dem Gebiete der Kulturgeschichte anzuwenden, gehörte vor allem auch FR. VON HELLWALD¹. Ganz dem mehr popularisierenden Charakter, den seine Arbeiten haben, entsprechend, ist hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsforschung eine noch größere Unfruchtbarkeit zu konstatieren als es bei TYLOR, PESCHEL und LUBBOCK der Fall war.

Sonderbar muß es auf den Leser wirken, wenn er sieht, wie VON HELLWALD angesichts der schon mehrfach erwähnten amerikanischen Verhältnisse sich veranlaßt sieht, gegen die alte Schablone der drei Stufen energisch Stellung zu nehmen und sich mächtig ereifert gegen jene, die noch an einer schablonenhaften Kulturentfaltung der Menschheit festhalten². Der Zweifel ist hier wohl berechtigt, ob der Autor da überhaupt noch ernst zu nehmen ist. Denn was hat VON HELLWALD's ganze Methode anderes zur selbstverständlichen Voraussetzung, als daß die genannte Menschheitsentwicklung in naturgemäßer, also jedenfalls schablonenhafter Weise verläuft? Das scheint hier der Autor vergessen zu haben, und niemand anders ist schuld an dieser seinen Inkonsistenz als der Zwang der zu offenbaren Tatsachen!

L. H. MORGAN hatte sich nicht damit begnügt, jenes bekannte Schema für die Entwicklung der Ehe und der Familie in der Menschheit aufzustellen, sondern er versuchte auch für die gesamte Wirtschaftsentwicklung eine entsprechende Abteilung vorzunehmen. Wir geben von dieser zunächst eine kurze Übersicht. Er schreibt: „We are able to distinguish five of these sources of human food, created by what may be called as many successive arts, one superadded to the other, and brought out at long separated intervals of time. The first two originated in the period of savagery, and the last three, in the period of barbarism³.“ Die fünf Stufen sind dann wie folgt:

I. Natural subsistence upon fruits and roots on a restricted habitat. (Urzeitliches Stadium, wo die Menschen zum Teil vielleicht noch auf Bäumen wohnten, jedenfalls von Waldfrüchten lebten, noch ohne Waffen und Einrichtungen usw. waren. Die Erfindung der Sprache fällt in diese Zeit.)

¹ FR. VON HELLWALD, „Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart“. Band I, 2. Auflage, Augsburg 1876. Siehe Einleitung S. XIII, wo er glaubt, an der eingeschlagenen naturwissenschaftlichen Methode festhalten zu sollen, zumal — es ist recht bezeichnend für die damalige Zeit! — gerade in der Anwendung dieser Methode die meisten Beurteiler den Hauptwert seines Buches erblickt hätten. Vgl. S. 42, 119.

² A. a. O., S. 108, 111 ff.

³ LEWIS H. MORGAN, „Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization“. New York 1907 (1. Aufl. 1877), S. 19 f.

• II. Fish subsistence. (Erlernung der Verwendung des Feuers, besonders geübt bei der Bereitung der Fische, die in Seen und Flüssen gefangen wurden, an welchen nun die Menschen mehr zu wohnen pflegten.)

Zwischen Stufe II und III sind immense Zeiträume anzusetzen, in denen die ersten Waffen (Speer und Keule) sich entwickelten und so die Möglichkeit, der Jagd obzuliegen, gegeben war; sie wurde aber nur gelegentlich ausgeübt. Bogen und Pfeil sind schon so komplizierte Gebilde, daß sie erst in späterer Zeit erfunden sein können, für ihr spätes Auftreten zeugen die Polynesier (I) und Australier, die beide den Bogen noch nicht kennen (II)

III. Farinaceous subsistence through cultivation. (Entstehung von Pflanzenbau und Viehzucht. Ersterer ohne Viehzucht besonders ausgeprägt auf der westlichen Hemisphäre in Amerika, letztere vorwiegend auf der östlichen, in Asien. Später traten die Zerealien hinzu. Also erst von dieser Stufe an die Entwicklung divergierend im Osten und im Westen, sie beruht auf den verschiedenen natürlichen Bedingungen hier wie dort.)

IV. Meat and milk subsistence. (Entwicklung des Hirtenlebens in verschiedenen Gebieten Asiens usw.)

V. Unlimited subsistence through field agriculture. (Ausbildung des erweiterten Ackerbaues, Feldackerbaues usw.)

Ohne wesentliche Abänderung wurde dieses Schema ebenso wie das schon erwähnte soziologische von FR. ENGELS¹ übernommen und so dem Glaubensbekenntnis der Sozialisten einverleibt. Ich betone, daß die Abweichungen so gänzlich unwesentlicher Natur sind, daß es als Zeit- und Raumverschwendung angesehen werden müßte, wollte ich auch dieses Schema hier nur in kurzer Zusammenfassung anführen². An dieser Tatsache kann auch der Protest von A. BEBEL nichts helfen, der ENGELS gegen den Vorwurf, als habe er MORGAN kritiklos abgeschrieben, verteidigen soll³. In bezug auf die Charakterisierung der Kulturstufen wenigstens laufen beider Darlegungen ganz auf eines hinaus.

Zur kritischen Beurteilung des MORGAN-ENGELS'schen Schemas kurz folgendes: Die Entwicklung ist nach demselben streng evolutiv und vollständig einheitlich bis zur untersten Stufe der Barbarei. So schreibt MORGAN: „Like the successive geological formations, the tribes of mankind may be arranged, according to their relative conditions, into successive strata. When thus arranged, they reveal with some degree of certainty the entire range of human progress from savagery to civilization⁴.“

Nach der Stufe der untersten Barbarei tritt eine Änderung ein, indem die verschiedenartigen Bedingungen von einander divergierende Entwicklungen entstehen lassen. In diesem Sinne heißt es: „While this inequality of endowments was immaterial to mankind in the period of savagery, and not marked in its effects in the Lower Status of barbarism, it made an essential difference

¹ FR. ENGELS, „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“. Im Anschluß an LEWIS H. MORGAN's Forschungen. Hottingen-Zürich 1884.

² FR. ENGELS, a. a. O., S. I ff. „I. Vorgeschichtliche Kulturstufen.“

³ S. A. BEBEL, „Die Frau und der Sozialismus“. 29. Aufl. Stuttgart 1898, S. IX, X.

⁴ A. a. O., S. 499—500.

with that portion who had attained to the Middle Status¹." Hiermit ist zu vergleichen FR. ENGELS, der, nachdem er die Stufen der „Wildheit“ abgetan, mit der Behandlung der Stufen der Barbarei beginnend schreibt: „Bisher konnten wir den Gang der Entwicklung ganz allgemein, als gültig für eine bestimmte Periode aller Völker, ohne Rücksicht auf die Lokalität, betrachten².“

Das ganze MORGAN-ENGELS'sche Entwicklungsschema ist somit ein gewöhnlich evolutionistisches, das eine Art elementar- bzw. völkergedankliche Zustützung erfährt. Es ist daher zur Entgegnung auf alles das zurückzuweisen, was gegen derartige Konstruktionen früher schon gesagt worden ist.

Im Anschluß an die obigen Darlegungen drängt sich unwillkürlich die Frage auf, was denn überhaupt der Sozialismus zur Förderung der ethnologischen Wirtschaftslehre geleistet hat. — Die Enttäuschung, die man da erlebt, ist nicht gering! Wir erinnern daran, daß nach sozialistischer Lehre die ökonomisch-wirtschaftlichen Verhältnisse jeweils in ausschlaggebendster Weise die Gesetze der Völker bestimmen. Man sollte meinen, die wissenschaftlichen Vertreter des Sozialismus hätten da nicht Zeit noch Mühe scheuen dürfen, uns bald eine ganz vollkommene Durchforschung der bisherigen wirtschaftlichen Entwicklung zu liefern. Gewiß konnte doch ein Element, in dem das „Um“ und „Auf“ der Menschheitsentwicklung so beschlossen liegt, dieses Fleißes würdig und des entsprechenden allseitigen Interesses sicher sein. Solchen Erwartungen, die man mit Recht hätte hegen können, wurde aber keineswegs entsprochen. Und fragen wir, warum es nicht so geschehen, so wiesen wir oben schon auf den Hauptgrund hin — der Evolutionismus war es, der den Zugang zur Erkenntnis verriegelte. Denn dieser hat keinen Schlüssel, um zu den Eigenarten und kulturell-wirtschaftlichen Abstufungen vorzudringen, die entsprechend den ethnologischen Altersunterschieden auch bei den Naturvölkern vorhanden sind; da führen allein historische Auffassung und Methode zum Ziele. Zu einer solchen aber haben die Vertreter des Sozialismus, wie überhaupt so auch besonders hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftslehre, sich nichterschwingen können. Sie vertrauten ihrem „Kirchenvater“³ MORGAN, und kommen irgendwie wesentlich nicht über ihn hinaus. Die evolutionistische schöne lange Reihe, wie MORGAN sie konstruiert hatte, erklärte ja alles so lückenlos — warum noch weiter forschen, die Arbeit war ja schon geleistet!

Auch in der schon einmal (S. 612) herangezogenen Arbeit von S. COGNETTI DE MARTIIS⁴ ist die einseitige Überspannung des Evolutionsprinzips schuld daran, daß der Inhalt nicht das bietet, was der Titel verspricht. Wo schließlich die primitiven Wirtschaftsformen als solche berührt werden⁵, da erlebt man dann das wenig erfreuliche Schauspiel, ganz und gar die alten drei Stufen wieder erweckt zu sehen.

Je stärker bei einem Autor das Vorwalten des Evolutionsgedankens, desto mehr ist naturgemäß sein Bestreben darauf gerichtet, überall die Grenzen, die

¹ A. a. O., S. 25.

² „Der Ursprung der Familie . . .“, S. 9.

³ Siehe E. GROSSE, „Formen der Familie . . .“ Leipzig 1896, S. 3.

⁴ „Le forme primitive nella evoluzione economica.“ Torino 1881.

⁵ A. a. O., S. 189 ff.

Kulturunterschiede zu verwischen und ineinander überfließen zu lassen. Da schwimmt dann schließlich alles und jedes, und nicht zuletzt schwimmt's bei solcher Lektüre dem armen Leser vor den Augen! Eindrücke dieser Art erweckt besonders die Lektüre des Buches „Kulturgeschichte...“ von JULIUS LIPPERT¹. Da ist auch mit dem besten Willen mit dem, was des langen und breiten über primitive Lebensfürsorge u. ä. geschrieben wird, so gut wie nichts zu machen. Da wird so lange poliert, gestutzt und geköpft, bis auch das, was doch schon begonnen hatte, Unebenheiten zu zeigen, wieder zur ebenen Bahn geworden! Dabei soll gewiß nicht verkannt werden, daß LIPPERT schon im Jahre 1884 die Allgemeingültigkeit der Dreistufenfolge in Abrede stellte² und im engsten Anschluß an BACHOFEN manches Zutreffende über die Frau als erste Bodenbestellerin zu sagen wußte³. Aber diese Erkenntnisse tragen keine weitere Frucht bei ihm, und sie können es bei der Allgewalt seiner evolutionistischen Methode auch nicht.

Daß auch sonstwo, speziell in Frankreich und Belgien, noch um ein Jahrzehnt später die alte Dreistufentheorie ziemlich ungestört ihr Dasein weiter fristete, dafür zeugen uns Autoren wie MORTILLET⁴ und LAVELEYE⁵.

G. DE MORTILLET⁶ unterwirft als Prähistoriker in erster Linie, von den vorgeschichtlichen Verhältnissen Europas ausgehend, die alten Wirtschaftsförmern und Wirtschaftsmittel der Jagd, des Fischfangs und der Tierdomestikation einer näheren Untersuchung. Dabei kommt er zu dem Schlusse, daß das gesamte Paläolithikum Viehzucht und Ackerbau nicht kennt und deshalb dem Stadium der Jagdstufe zuzuweisen ist. Als erstes Haustier tritt uns im frühesten Neolithikum in den dänischen Kjökkenmöddings der Hund entgegen. Alle anderen Haustiere sind späterer Erwerb, und folgt dem Jägerstadium das Viehzüchtertum, worauf — das sollte jedenfalls in einem zweiten Bande ausgeführt werden — die Periode des Ackerbaues sich erhebt.

E. HAHN hat bald nach Erscheinen dieses ersten Bandes gegen MORTILLET Stellung genommen⁷ und rühmt sich neuestens⁸, daß sein Protest wenigstens den Erfolg gehabt habe, daß es bei Band I geblieben und ein folgender nicht mehr erschienen sei.

Indes, wieviel Berechtigung auch diese Kritik haben mag, so läßt sich doch nicht verkennen, daß es nicht allzu schwer fallen konnte, die Verhältnisse der europäischen Prähistorik, so weit sie damals bekannt waren, der

¹ JULIUS LIPPERT, „Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau.“ I. Bd., Stuttgart 1886.

² J. LIPPERT, „Die Geschichte der Familie“. Stuttgart 1884, S. 30.

³ A. a. O., S. 30 f. sowie an anderen Stellen.

⁴ G. DE MORTILLET, „Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture.“ I. Chasse, pêche, domestication. Paris 1890.

⁵ EMILE DE LAVELEYE, „De la propriété et de ses formes primitives.“ 4. vermehrte Ausgabe. Paris 1891.

⁶ Dieselben Probleme werden bereits behandelt in MORTILLET's Arbeit: „Le Préhistorique.“ Antiquité de l'homme. Paris 1883.

⁷ E. HAHN, „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?“ Ausland LXIV. 1891. S. 481.

⁸ Zeitschrift für Ethnologie, XLVII (1915), S. 258.

Dreistufenlehre anzupassen. Es lag hier der Sachverhalt ähnlich wie auf dem Gebiete der indogermanischen Urgeschichtsforschung, wie sie im vorigen Jahrhundert in engem Anschluß an die indogermanische Sprachforschung mehr und mehr gepflegt wurde. Auch da ließen sich die neuen Forschungsergebnisse mit der alten Lehre wohl vereinigen. Ein schönes Zeugnis dafür lesen wir aus folgenden Worten JAK. GRIMM's: „Was sprachliche Urverwandtschaft im allgemeinen betrifft, so findet sich dieselbe seltener bei den Getreidearten und den Gegenständen des Ackerbaues als bei der Viehzucht. Die ausziehenden Hirten hatten noch manches gemein, wofür die späteren Ackerbauer schon besondere Wörter wählen mußten...¹“ Da nun die Gebiete beider Wissenschaften, der Prähistorik und der Indogermanistik, eine so bedeutende Zahl von Forschern umschließen, so wird es von neuem und mehr begreiflich, wie die Dreistufentheorie sich überhaupt so fest einbürgern und so lange in weiten Kreisen als eine Selbstverständlichkeit behaupten konnte. Wie neuestens auch von prähistorischer Seite erkannt worden ist, daß auch hier die Sache anders liegt, darauf kommen wir später zurück.

Wir möchten in diesem Zusammenhange nicht unterlassen, auf die speziellen Verhältnisse in Frankreich hinzuweisen, wo in dem Vorherrschen prähistorischer und dem gleichzeitigen Zurücktreten ethnologischer Studien ohne Zweifel einer der Hauptgründe zu sehen ist für den besonders langen unbehinderten Bestand der alten überkommenen Anschauungen und die geringe Beteiligung an der Erforschung ethnologischer Wirtschaftsformen überhaupt. Daß dieser Zustand in Frankreich bis in die neueste Zeit hinein andauert, werden wir demnächst von einem der bedeutenderen französischen Ethnologen, A. VAN GENNEP, bezeugt und beklagt sehen.

In EMILE LAVELEYE's vielgenannter Arbeit (siehe oben S. 639) wird über die primitiven Wirtschaftsformen ex professo nicht gehandelt. Aber die eingehende Erörterung der primitiven Formen des Eigentums führt notwendig immer wieder an diese Dinge heran. Das ist bei LAVELEYE denn auch tatsächlich der Fall. Die ganz im evolutionistischen Sinne gehaltene Arbeit folgt auch in bezug auf die Wirtschaftsstufen einem simplen Schema, und zwar keinem anderen, als dem der alten drei Stufen². Es leuchtet damit natürlich ohne weiteres ein, daß auch im übrigen den Resultaten LAVELEYE's gegenüber Vorsicht wohl am Platze ist.

c) Die mehr historisch gerichtete Behandlung der ethnologischen Wirtschaftsforschung.

Schon mehrfach haben wir im Laufe unserer bisherigen kritischen Gänge von der nach unserer Anschauung unerläßlich notwendigen historischen Methode gesprochen, mit der wie auf dem gesamten Gebiete der Ethnologie so auch auf dem der ethnologischen Wirtschaftslehre vorgegangen werden muß, falls man zu befriedigenden Resultaten gelangen will. Wir erörterten alsdann auch bereits eingehender die interessante Tatsache, daß auf dem Felde

¹ JAK. GRIMM, „Geschichte der deutschen Sprache“, I, S. 69. Zitiert nach A. v. HUMBOLDT, „Ansichten der Natur“, I. Bd., 1849, S. 210.

² Beispielsweise zu vergleichen a. a. O., S. 4, 405, 543.

ethnologischer Wirtschaftsforschung viel früher der kulturhistorische Gedanke auf dem Plan erschien, viel früher die Reaktion gegen naturwissenschaftlich-evolutionistische Vergewaltigungen einsetzte, als dieses im Bereich der übrigen gesamten ethnologischen Forschung geschah.

Die größten Verdienste sind in dieser Hinsicht der sogenannten alten historischen Schule in der Nationalökonomie zuzusprechen, deren hervorragendste Vertreter WILH. ROSCHER, KARL KNIES und BR. HILDEBRANDT waren. Allerdings liegt ihr Verdienst, wie das der Natur der Sache gemäß nicht anders erwartet werden kann, nicht so sehr in der Erforschung ethnologischer Wirtschaftsverhältnisse als solcher, sondern vielmehr in der Methode begründet, die sie mit aller Energie für die gesamte Wirtschaftsforschung zur Geltung zu bringen suchen. Diese Methode ist, wie das der Name der Schule schon andeutet, eine durchaus historische. Die methodologischen Grundanschauungen, auf die wir gleich näher eingehen werden, sind im wesentlichen dieselben, mit welchen auch die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie an die Arbeit herantritt.

Es ist im Interesse beider Wissenschaften, der Nationalökonomie sowohl als auch der ethnologischen Wirtschaftsforschung, nur zu bedauern, daß vor einem guten halben Jahrhundert die von ROSCHER, KNIES und HILDEBRANDT inaugurierte historische Methode bei den damaligen Ethnologen kein besseres Verständnis gefunden hat. Beiderseits hätte man die größten Vorteile von einander haben können, einerseits eine frühere Befreiung der Ethnologie von ihrem unfruchtbaren Evolutionismuskult, anderseits infolge dieser inneren Gesundung der Ethnologie auch einen solideren Unterbau für die national-ökonomische Forschung. Denn es kann ganz gewiß kein Zweifel darüber bestehen, daß die komplizierteren wirtschaftlichen Verhältnisse, welche im allgemeinen Gegenstand der nationalökonomischen Untersuchungen bilden, einfachere Formen zum Ausgangspunkt gehabt haben. Niemand wird nun verkennen wollen, von welcher Bedeutung die gute Kenntnis des Anfänglich-Einfacheren für das rechte Verständnis des Fortgeschritten-Komplizierteren ist. Diese so wichtigen Anfangsformen festzustellen, ist Aufgabe der Ethnologie. Auf evolutionistischem Wege aber diese Aufgabe zu lösen, geht keineswegs, die Anwendung einer historischen Forschungsmethode führt da allein zum Ziele.

Wir werden später noch Gelegenheit haben, näher zu zeigen, wie die neuere Nationalökonomie und nicht zuletzt auch die neuere historische Schule in derselben, soweit sie in ihren Betrachtungen auf primitive Wirtschaftsverhältnisse rekurriert, ziemlich krankt, und zwar deshalb, weil schlimm beraten von einer Ethnologie, die selber schlimme Wege ging.

Wir stellen nunmehr die methodologischen Prinzipien, soweit sie hier für uns in Betracht kommen, heraus, wie sie von der alten historischen Schule vertreten wurden.

Nach dem, was wir gefunden, ist die Stellungnahme bei BR. HILDEBRANDT am wenigsten bestimmt, ja sie erscheint uns direkt schwankend. In der Arbeit „Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft“¹ unterzieht er

¹ I. Bd., Frankfurt a. M. 1848, S. 72 ff.

das bekannte Schema, welches LIST¹ für die Entwicklung der Völker der gemäßigten Zone aufgestellt hatte, einer verurteilenden Kritik und bezeichnet ein solches Verfahren als unhistorisch. So schreibt er: „Jedes Volk durchläuft einen eigentümlichen ökonomischen Bildungsgang; das eine beginnt ihn mit dem Ackerbau, das andere mit der Viehzucht, ein drittes mit der Schifffahrt. Überall gibt die Natur die erste Anleitung zu den Gewerben und die Mannigfaltigkeit des Bodens und des Klimas, auf und unter welchem die Völker ihre historische Laufbahn beginnen, erzeugt überall Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in der gewerblichen Entwicklung und in der Aufeinanderfolge der einzelnen Industriezweige².“

Dem steht gegenüber, daß er 16 Jahre später selber eine neue Dreistufentheorie verbrochen hat. Er hat sie dargelegt in dem von ihm begründeten Organ „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“³. Die Stufen sind: I. Die Naturalwirtschaft, II. Die Geldwirtschaft, III. Die Kreditwirtschaft. Wie die Sache dann gemeint ist, sagt ganz deutlich, wie uns scheint, das Schlußwort des Artikels. „Wenn es gelungen sein sollte, den Leser zu überzeugen, daß das wirtschaftliche Leben der Völker einer gesetzlichen Entwicklung zu immer höherer Kultur unterworfen ist, so wird derselbe auch einverstanden sein, wenn zum Schluß noch der Satz ausgesprochen und behauptet wird, daß nicht nur das Leben der einzelnen Völker, sondern auch die Wirtschaft der ganzen Menschheit einen gesetzlichen Verlauf zu immer höherer Vervollkommnung nimmt, und daß der LESSING'sche Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechtes nicht nur auf die Religion und die ihr verwandten Gebiete der geistigen Kultur, sondern auch auf das nationalökonomische Leben des Menschengeschlechtes seine Anwendung findet⁴.“

K. KNIES hat seine Ansichten in einem ideenreichen, tiefeschürfenden Buche niedergelegt, das den Titel trägt: „Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methoden“⁵.

Zwei methodologische Fundamentalsätze, die er darin u. a. trefflich beleuchtet, halten wir hier der besonderen Hervorhebung für wert.

1. Auch die wirtschaftliche Entwicklung ist als solche ein historisches und kein naturgesetzliches Geschehen. Sie erheischt daher auch eine historische und keine naturgesetzlich-evolutionistische Methode. — Er schreibt: „Sobald man sich in den zutage getretenen Bearbeitungen der Volkswirtschaftslehre über die Bedeutung und Wesen nationalökonomischer Gesetze zurecht finden will, tritt es alsbald hervor, wie doch überall, wo es sich um die Betrachtung und Beurteilung des menschlich geschichtlichen Lebens handelt, der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit in den Entwicklungsmomenten sich herandrängt⁶.“

¹ S. oben S. 627.

² A. a. O., S. 76.

³ Bd. II, 1—24, 1864.

⁴ A. a. O., S. 24.

⁵ Braunschweig 1853.

⁶ A. a. O., S. 236.

„Nun müssen wir aber wohl bedenken, daß die hier in Frage kommenden Naturgesetze keine Gesetze der menschlichen Wirtschaft sind, sondern nur Naturgesetze, welche überall und somit auch für die ökonomische Tätigkeit des Menschen in Wirksamkeit verbleiben; es sind somit auch nicht Naturgesetze der Volkswirtschaft, sondern in der Volkswirtschaft zur Erscheinung gelangende und von der wirtschaftlichen Tätigkeit zu beobachtende Gesetze der Natur¹.“ „Sie (die naturgesetzlichen Erscheinungen), die durch die Tätigkeit des Menschen in das ökonomische Getriebe hineingezogen werden, oder in den dem Menschen notwendigen Verbrauchsgegenständen wirksam sind, bilden, ich wiederhole es, nicht das Ganze der wirtschaftlichen Erscheinung, ihre Wirksamkeit ist nicht das ökonomische Gesetz, sie sind nur der naturgesetzliche Faktor in der wirtschaftlichen Tatsache. Ein zweiter Faktor ist das Ergebnis der Tätigkeit des Menschen, ohne dessen Mitwirkung eben gar keine wirtschaftliche Erscheinung möglich ist; der Mensch tritt mit seiner Selbstbestimmung leidend und lenkend, verstärkend und ankämpfend auf dieses und jenes Ziel hin, an jene naturgesetzlichen Kräfte heran; erst indem seine Tätigkeit mit ihnen mitwirkt, entsteht die ökonomische Tatsache; . . .“²

„Indem man nur den einen dieser beiden Faktoren beobachtete, gelangte man dazu, die Untersuchungsmethode naturwissenschaftlicher Disziplinen als allein berechtigt hinzustellen. Ja man glaubte, die Volkswirtschaftslehre höre auf, eine Wissenschaft zu sein, sobald sie darauf verzichte, derartige Naturgesetze zu gewinnen und sie als nationalökonomische zu proklamieren⁴.“ Mit gutem Verständnis der ganzen Sachlage bringt er dann die evolutionistischen Konstruktionen, wie sie auch auf dem Gebiete der Wirtschaftsforschung schon damals zutage getreten waren, mit der HEGEL'schen Philosophie von der „vernünftigen und notwendigen Entwicklung der menschlichen Geschichte“ in Zusammenhang. Nicht ohne feinen Spott redet er von dem fatalen Einfluß, den „die Überzeugungen und der Aberglaube der wissenschaftlichen Erkenntnis einer bestimmten Zeit — und in einer jeden charakterisierten Bildungsperiode scheinen beide nicht zu fehlen — auch auf die Überzeugungen und die Zielpunkte der nationalökonomischen Theoretiker“³ auszuüben imstande sind.

2. Das wirtschaftliche Leben der Völker steht mit seinem gesamten Daseins- und Lebenszustande, also mit seiner Gesamtkultur, in einem untrennbaren Zusammenhange. — In diesem Sinne sagt KNIES: „Wir sprachen es nun schon aus, die wirtschaftlichen Manifestationen des Volkslebens zeigen sich geschichtlich untrennbar verbunden mit dem gesamten Dasein der Völker⁴.“ „Mir scheint es für die richtige Lösung dieser Arbeit (für die Stellung der Nationalökonomie auf geschichtlichem Boden) unerläßlich zu sein, daß man, weil sicherlich die ökonomische Entwicklung der Völker mit der Entwicklung ihres gesamten Lebens und Zustandes Hand in Hand geht, auch diese allgemeine Entwicklung fortwährend im Auge behalten und darauf gefaßt sein

¹ A. a. O., S. 237.

² A. a. O., S. 238.

³ A. a. O., S. 255 ff.

⁴ A. a. O., S. 248.

muß, die Bedingungen der letzteren auch im Kausalnexus mit den ökonomischen Erscheinungen zu finden¹.

Wir haben den wertvollen Darlegungen KNIES hier nichts weiteres hinzuzufügen, als daß diese seine Sätze auch zu den methodologischen Fundamentalsätzen der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie gehören, und wir sie besonders auch für die ethnologische Wirtschaftsforschung als richtunggebend betrachten.

WILH. ROSCHER gilt als der eigentliche Begründer der historischen Methode in der Nationalökonomie. Leider ist er, soweit wir wenigstens gefunden haben, in seinen Werken auf die Behandlung der ethnologischen Wirtschaftsstufenlehre nie näher eingegangen, sondern Bemerkungen in dieser Hinsicht fallen nur mehr gelegentlich ab. Die hauptsächlich in Frage kommende Stelle ist eine etwa zwei Seiten umfassende Anmerkung, beginnend auf Seite 57 seiner Arbeit „Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproduktionen“².

Wir geben zunächst den Passus wieder, worin seine durch und durch historische Erfassung der Probleme auch der ethnologischen Wirtschaftslehre in klassischer Weise zum Ausdruck kommt. Er lautet: „Nach meinem Dafürhalten mag die früheste Menschheit in einem Paradiese von Okkupation nahrhafter Baumfrüchte gelebt haben. Bei der späteren Auswanderung konnten verschiedene Menschen gleichzeitig, je nach Landesnatur, persönlichem Charakter oder „Zufall“ auf Ackerbau, Jagd oder wilde Viehzucht geraten“³. Es kommt hier vorderhand weniger darauf an, wie weit die Annahmen inhaltlich schon mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so ob speziell der erste Anfang ausschließlich in einem Paradiese von Okkupation nahrhafter Baumfrüchte bestanden haben mag oder ob nicht schon auch zugleich eine primitive Jagd mit in Übung war, das ist hier, wie gesagt, zunächst von untergeordneter Bedeutung, sondern es handelt sich um die methodologische Grundanschauung, mit der W. ROSCHER der Sache sich gegenüberstellt. Und diese ist, wie man auf den ersten Blick erkennt, eine durchaus historische. Denn man sieht, daß nach ROSCHER auch das wirtschaftliche Tun und Treiben des Menschen nicht nur durch notwendige — seien es innere oder äußere — Faktoren bestimmt wird, sondern er läßt da auch den persönlichen Charakter, mit anderen Worten, das Individuelle seine Rolle spielen, worauf im übrigen später noch näher einzugehen sein wird.

Inhaltlich freilich wird die ROSCHER'sche Anschauung von der urzeitlichen Entwicklung, wie schon angedeutet, nicht vollständig durch die Forschungen der neueren Ethnologie bestätigt. Auch die Vertreter der Urstufe sind nicht ausschließlich Vegetarianer, sondern die Verwendung gemischter Nahrung, und zwar in der Art, daß der Mann die Tiere jagt und die Frau die Pflanzen sammelt, geht deutlich bis auf diese Periode zurück. Wir werden an anderem Orte näher darzulegen haben, wie die Tatsache dieser primitiven geschlechtlichen Arbeitsteilung für Entwicklung und Charakter der folgenden an die

¹ A. a. O., S. 264.

² 1903 in 13. von HEINRICH DADE besorgter Auflage erschienen zu Stuttgart und Berlin (vgl. oben S. 619).

³ A. a. O., S. 58.

Urkultur sich anschließenden Kulturkreise von fundamentaler Bedeutung geworden ist.

In methodologischer Hinsicht indes war ROSCHER, wie schon gesagt, zweifellos auf dem richtigen Wege. Wie bald und großartig hätte die ethnologische Wirtschaftsforschung sich schon entfalten können, wenn die Forscher, statt dem hier die Erkenntnis verrammelnden und unfruchtbaren Evolutionsprinzip alles zu opfern, nach den Prinzipien der historischen Schule in der Nationalökonomie sich gerichtet hätten! ROSCHER's gesunder historischer Sinn erhob mit berechtigtem Unwillen auch seine Stimme gegen die unnatürlichen Übergriffe, welche damals mehr und mehr im Namen der Naturwissenschaften auf diesen ganz heterogenen geschichtlichen Gebieten vollzogen zu werden begannen. Recht hat er vorausgeschaut, wenn er prophetisch sagte: „Unsere Nachkommen werden staunen über die Leichtgläubigkeit, womit sich jetzt ein großer Teil des gebildeten Publikums die unbeweisbarsten urgeschichtlichen Vermutungen als „Naturwissenschaft“ aufbinden läßt¹.“ Wie das Darauffolgende zeigt, hatte er hier speziell die Versuche GERLAND's im Auge, die es, wie wir oben (S. 635) schon sahen, auf eine Rekonstruktion der allerfrühesten Urzeit der Menschheit auf naturwissenschaftlichem Wege absahen.

Es kann nicht wundernehmen, daß ein mit dem ethnologischen Quellenmaterial so vertrauter Forscher, wie TH. WAITZ es war, auch hinsichtlich der primitiven Wirtschaftsverhältnisse zu relativ zutreffenden Anschauungen gelangte. Aus dem urzeitlichen Pflanzensammeln leitet er die Entstehung des Ackerbaues her: Wie unscheinbar an sich, so ist doch das Einsammeln der Pflanzen „höchst wichtig, insofern es den ersten Versuch eines unvollkommenen Landbaues vorbereitet und auf ihn hinführt“². WAITZ sagt nicht direkt, daß die Frauen den Ackerbau erfanden. Daß ihm jedoch diese Erkenntnis nicht ferne liegen konnte, geht hinreichend deutlich hervor aus dem wiederholten Hinweis auf den besonderen Fleiß, mit dem das Weib sich dem niederen Ackerbau widmete³. Völkergedanklich gehalten ist seine Erklärung für das Zurückbleiben der Nordamerikaner; infolge des Mangels geeigneter Tiere und Zerealien sei eine Entwicklung zu höherer Kultur hintangehalten worden⁴. Dabei ist er aber doch ein entschiedener Gegner der Ansicht jener, welche das Beharren auf tieferen Entwicklungsstufen aus geographischen Gründen allein zu erklären versuchen⁵. Nein, da sei der Verschiedenheit der geistigen Beanlagung und des Charakters der Völker eine ebenso große, wenn nicht noch größere Bedeutung beizumessen⁶.

Eine selten eindringliche und liebevolle Versenkung in das Thema offenbart die vielgenannte und wohl öfters mißverstandene Arbeit des Rechts- und Kulturhistorikers J. J. BACHOFEN über das Mutterrecht⁷, die im Jahre 1861

¹ A. a. O., S. 57.

² „Anthropologie der Naturvölker.“ I. Leipzig 1859, S. 407.

³ So a. a. O., S. 409.

⁴ Bd. III, Leipzig 1862, S. 78.

⁵ Bd. I, S. 412ff.

⁶ A. a. O., S. 395ff.

⁷ J. J. BACHOFEN, „Das Mutterrecht.“ Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer Religion und rechtlichen Natur. 2. Aufl., Basel 1897.

zum erstenmal erschien. Daß eine so eingehende und erfolgreiche Untersuchung der Quellen nach dem mutterrechtlichen Erscheinungen des Altertums notwendig von ebenso eingehenden Erörterungen wirtschaftlicher Dinge begleitet sein mußte, ist uns heute nicht mehr auffallend, sondern eine selbstverständliche Sache, nachdem wir gestützt auf kulturhistorische Forschungsergebnisse an dem wirtschaftlichen Grunde des Mutterrechtes nicht mehr zweifeln können.

Wenn wir alsdann heute, im Lichte kulturhistorischer Forschung stehend, speziell alles das überprüfen, was BACHOFEN bereits über den Zusammenhang des Mutterrechtes mit der Wirtschaftsform des Ackerbaues zutage förderte, so sehen wir mit freudigem Staunen, wie zutreffend meistens seine Aufstellungen in dieser Hinsicht gewesen sind. Die Erhebung aus urzeitlichem Hetärismus und urzeitlicher Regellosigkeit — auf die Voraussetzung kommen wir gleich zurück — sei Großtat des Weibes gewesen, und zwar habe es das zustande gebracht durch Einführung des Ackerbaues und gleichzeitige Erzwingung geordneter geschlechtlicher Verhältnisse, der Ehe: „Ein Gesetz beherrscht den Ackerbau und die Ehe...“¹

Das Weib begünstigte und pflegte zuerst den Ackerbau². Eine ethnologische Tatsache, mit der die meisten Ethnologen selbst so lange nichts anzufangen wußten, stellte er heraus und wertete sie richtig in seinem Sinne: „Beobachtung noch lebender Völker hat die Tatsache außer Zweifel gesetzt, daß die menschliche Gesellschaft vorzüglich durch die Bemühungen der Frauen zu dem Ackerbau, den der Mann länger von sich weist, hinübergeführt wird“³. Damit war im wesentlichen nichts anderes als der wirtschaftliche Grund des Mutterrechtes ausgesprochen, eine Ansicht, die vor dem Forum der neueren Ethnologie ihre volle Bestätigung erhält.

Dieses alles ist um so höher einzuschätzen, als BACHOFEN auf seinem eigentlichen Forschungsgebiet, dem des Altertums, mutterrechtlich organisierte Völker in lebendiger Wirklichkeit nicht vor sich hatte, sondern auf eine mühevollen Herausarbeitung der mutterrechtlichen Schichten, die tief unter den hochentwickelten, von Haus aus wesentlich anders gearteten Formen der klassischen Kulturen lagen, angewiesen war⁴.

Freilich irrte BACHOFEN — ganz als Kind seiner Zeit — darin, daß er glaubte, die Kulturgeschichte fordere für die Urzeiten der Menschheit die

¹ A. a. O., S. 9.

² A. a. O., S. XVII.

³ A. a. O., S. XXVI. Auf so viele andere von BACHOFEN schon treffend dargestellte Eigentümlichkeiten mutterrechtlicher Zeit, wie sie vor allem in der religiösen Entwicklung zutage treten, kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

⁴ Demgegenüber waren eigentlich die Fachethnologen, welche unter den Naturvölkern eine ganze große Gruppe, die sogenannten Hackbauvölker, vor sich sehen mußten, wo die typische Verbindung von Frauenackerbau mit Mutterrecht noch in ursprünglicheren Formen zutage trat, doch viel besser daran. Kein Zweifel, daß auch gerade hier die einseitige Verfolgung des Entwicklungsgedankens der Erlangung einer besseren Erkenntnis lange hindernd im Wege stand. Einerseits nämlich stand es den Evolutionisten fest, daß das Mutterrecht als eine dem Vaterrecht vorangehende Erscheinung an den Anfang der Menschheitsentwicklung zu setzen sei, andererseits konnte man sich der Tatsache nicht verschließen, daß auch der primitive Ackerbau doch schon eine fortgeschrittenere Kultur- und Wirtschaftsstufe repräsentiere! Wie also auch nur auf den Gedanken kommen, daß Mutterrecht und Ackerbau etwas miteinander zu tun haben könnten!

Annahme von einer allgemeinen Unordnung, von Hetärismus und „Sumpf“. Die neuere Ethnologie hat diese evolutionistische Konstruktion korrigiert¹. Kind seiner Zeit war BACHOFEN nicht allein als Evolutionist, sondern auch als entschiedener Bekenner einer naturgesetzmäßigen Entwicklung der Menschheit. Dieser letztere Gedanke durchzieht wie ein roter Faden das ganze Werk. So betont er, daß er vom Anfang an darauf bedacht gewesen sei, „den Zusammenhang der Gynäkokratie mit den Gesetzen der menschlichen Natur hervorzuheben und ihr auf diese Weise die richtige Stelle in der Geschichte unseres Geschlechtes anzuweisen...“²

Daß BACHOFEN trotz der falschen theoretischen Grundanschauungen doch zu so zutreffenden und haltbaren Resultaten gelangte, ist darauf zurückzuführen, daß er, obwohl in der Theorie einer evolutionistisch-naturwissenschaftlichen Methode huldigend, doch in der Praxis ziemlich historisch vorging, wozu ihn das Quellenmaterial, das er, wie bereits erwähnt, mit so viel Liebe und Gewissenhaftigkeit vornahm, ja auch mehr oder weniger zwingen mußte. Allerdings hätte eine bewußt historische Erfassung des Problems ihn gewiß mehr über den verhältnismäßig engen Rahmen des Altertums hinausgeführt. Die Anschauung einer evolutionistisch-naturgesetzmäßigen Entwicklung der Menschheit stand dem seiner Natur nach im Wege. Zur Erkenntnis des Unterschiedes zwischen dem niederen Ackerbau (Hackbau der Frau), in dem eigentlich und allein das Mutterrecht zu Hause ist, und dem höheren Ackerbau (Pflugkultur des Mannes), gelangte er deshalb noch nicht. Kein Zweifel, diese Erkenntnis hätte auch ihm zu einem Tor werden können, das ihm den Zugang zu manchen weiteren folgenschweren Erkenntnissen eröffnet hätte. Doch wenn auch dieses Tor sich ihm noch nicht erschloß, so ist nichtsdestoweniger sein Werk bis auf den heutigen Tag in seiner Art klassisch geblieben.

Eine verhältnismäßig gute Vertrautheit mit den ethnologischen Tatsachen offenbart Miss A. W. BUCKLAND in einer Arbeit über primitive Agrikultur³. Wir lassen die Resultate ihrer Untersuchungen folgen, so weit sie hier in Betracht kommen:

1. Mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit spricht A. W. BUCKLAND der Frau die Erfindung des Ackerbaues zu. Während der Mann der Jagd oblag, machte die Frau die ersten Versuche hinsichtlich der Kultivierung von Nutzpflanzen. Die Erscheinung, daß bei den Naturvölkern die Pflege des Ackerbaues fast allgemein in den Händen der Frau ruhe, bestätige diese Annahme⁴.

2. Der südlichen Hemisphäre sei der Anbau von Wurzeln und Knollengewächsen, der nördlichen der der Getreidegräser eigentümlich. Das erstere

¹ Wie neueste kulturhistorische Untersuchungen ergeben haben, gehört neben der mütterrechtlichen auch die totemistische Kultur vielfach zu den Unterschichten, auf welchen die klassischen Kulturen sich aufbauten. Da die totemistischen Kulturen durch geschlechtliche Zügellosigkeiten sich besonders hervorzutun scheinen, so kann die BACHOFEN'sche mütterrechtliche Sanierung versumpfter Verhältnisse eventuell als eine wohlthuende Reaktion gegen genannte Verlotterungen aufgefaßt werden.

² A. a. O., S. 110. Ähnlich wiederholt an anderen Orten.

³ A. W. BUCKLAND, „Primitive Agriculture“, im Journal of the Anthropological Institute, VII, 1878, S. 2—18.

⁴ A. a. O., S. 3.

sei leichter und daher jedenfalls früher erfolgt, das zweite erfordere mehr Geschick und sei eine spätere Errungenschaft. Es scheint aber, als sei die erstere Art der Agrikultur (der niedere Ackerbau) überhaupt früher noch allgemeiner gewesen, und stellten sich die Zerealien vielerorts als von höheren Rassen später eingeführt dar, die die Kenntnisse ihres Anbaues sich schon in ihrem Ursprungsland erworben hatten (Bildung des höheren Ackerbaues).

3. Die ersten Anfänge in der oben angegebenen Weise gefaßt, sei möglicherweise an eine mehrfache unabhängige Entstehung des Ackerbaues an verschiedenen Orten zu denken. Doch fährt die Schreiberin fort: „...it is remarkable that many peoples, some living in fertile countries, have yet remained in total ignorance of this earliest of the arts of the present day; but then such tribes have either continued to be houseless, wandering savages, whose simple wants are supplied by natural products, or, like the Esquimaux, their climate has prevented any successful attempt at agriculture¹.“

Das sind schöne Ergebnisse, aus so eindringendem Studium erwachsen, daß sie unseres Erachtens keineswegs die totale — soweit uns bekannt, ist es eine totale — Nichtbeachtung in den folgenden Dezennien von seiten der Wirtschaftsforschung verdienten, der sie verfielen. So waren, wenn nicht sämtliche, so doch wesentliche Elemente herausgestellt, die den niederen Ackerbau (Hackbau der Frau) und den höheren (Pflugkultur des Mannes) charakterisieren. Zu solchen bedeutsamen Resultaten überhaupt zu gelangen, war der Verfasserin allein wiederum dadurch möglich geworden, daß sie an die Sache mit historischer Auffassungsweise und Methode herantrat. Wir finden bei ihr keine evolutionistisch konstruierten Reihen, sondern nur Ergebnisse, die eine nüchterne Überprüfung des vorhandenen Materials von selbst ergaben, und die daher zum guten Teil auch heute noch wohl zurecht bestehen, während die Evolutionsreihen längst allen Kredit eingebüßt haben.

Eine ebenfalls recht wertvolle und lehrreiche Studie zur primitiven Wirtschaftslehre hat uns im Jahre 1880 ANTON NOWACKI geschenkt².

Er schwört zwar auch auf die Naturwissenschaften und den tierischen Ursprung des Menschen, aber das alles hindert schließlich doch nicht — glückliche Inkonzsequenz! — daß er ziemlich eingehend, besonders auch mit verhältnismäßig weitreichender Berücksichtigung ethnologischen Materials, den urzeitlichen wirtschaftlichen Verhältnissen nachgeht und dabei zum Teil zu recht zutreffenden Resultaten gelangt. Wo der Autor zunächst einleitend³ kritisch Stellung zu den herrschenden ethnologischen Wirtschaftstheorien nimmt, sind seine Äußerungen teilweise recht lehrreich. Von der Dreistufentheorie behauptet er, daß sie sich noch allgemeiner Geltung erfreue. Unsere Darlegungen haben bereits hinreichend ergeben, daß diese Behauptung übertrieben ist. Es hat sich gezeigt, daß doch eine ziemliche Anzahl von Autoren über dieselbe hinaus gelangt ist, wenn auch zugegeben werden muß, daß gerade extremem Evolutionismus huldigende Forscher meist mehr Neigung offenbaren, die

¹ A. a. O., S. 3.

² A. NOWACKI, „Über die Entwicklung der Landwirtschaft in der Urzeit“. Ein Beitrag zur Urgeschichte der Menschen. Landwirtschaftl. Jahrbücher, IX, 1880, S. 853—880.

³ A. a. O., S. 854.

Dreistufenreihe entweder in unveränderter oder in modifizierter Form gelten zu lassen. Äußerst interessant sind dann NOWACKI's kritische Bemerkungen zu ROSCHER's Anschauungen, die wir oben schon dargelegt haben (S. 644f.). Zunächst können wir wohl in seinem Geständnis, daß ROSCHER's Darlegungen mit den geschichtlichen Tatsachen freilich gut zu harmonieren scheinten (sic!), ein mehr oder weniger unfreiwilliges Zeugnis für das Angemessene der historischen Methode erblicken, wie ROSCHER sie vertrat. Was aber dann NOWACKI bei ROSCHER stößt, ist der Umstand, daß er die Urzeit (ROSCHER redete von einer Art urzeitlichen Paradieses, siehe oben S. 644) zu unbestimmt gelassen und die moderne Naturforschung (d. h. die Konstruktionen über die tierische Vorzeit des Menschen usw.) nicht hinlänglich berücksichtigt habe. Praktisch kommt aber schließlich trotz alledem NOWACKI's Lehre von den primitiven Wirtschaftsformen im wesentlichen ganz auf das hinaus, was ROSCHER bereits aufgestellt hatte. Wir werden das gleich des näheren sehen.

Eines der Hauptziele, die NOWACKI in vorliegender Arbeit verfolgt, ist auf die Widerlegung GERLAND's gerichtet. Wie GERLAND selbst, so begibt auch NOWACKI sich hier auf naturwissenschaftliches Gebiet, wo wir ihm nicht weiter folgen wollen. Wir registrieren nur das uns hier genügende Ergebnis der vollständigen Abweisung der Theorien GERLAND's auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus.

Die Ergebnisse, zu welchen NOWACKI schließlich seine Untersuchungen führen, können wir dann folgendermaßen kurz zusammenfassen:

I. Die ursprüngliche Form der Wirtschaft bestand in Jagen und Sammeln (von Tieren und Pflanzen): Australier, Buschmänner, Indianer, Eskimo, Nordasiaten.

II. Gewisse Völker schreiten zum Pflegen der Tiere, zum Nomadismus fort, ohne die Benützung wilder Tiere und Pflanzen völlig aufzugeben: Nomaden Europas und Asiens, Hottentotten, Kaffern.

III. Andere Völker gehen zum Ackerbau über, Viehzucht gar nicht oder nur wenig betreibend: Neger, Papuanen und Malayen, Altmexikaner und Kulturvölker Mittelamerikas, Peruaner, Araukanier, Tschibscha, Chinesen und Japaner.

IV. Einige Völker gingen, wie es scheint, nach Überwindung des rohen Jägerlebens zu gleicher Zeit zu Ackerbau und Viehzucht über: Hamiten, Semiten, Indogermanen.

Besonders bemerkenswert ist an diesem Schema, daß es Nomadismus und primitiven Ackerbau als Parallelentwicklungen direkt aus der Urkultur herleitet. Das ist eine Aufstellung, für welche die neuere kulturhistorische Schule die besten Bestätigungen erbringt. Die Abweichungen im übrigen von ROSCHER sind, wie wir schon früher sagten, nicht wesentlicher Art. Abgesehen von der Urstufe, die nach NOWACKI eine Jagd-Sammelstufe, während sie nach ROSCHER als eine Art Paradies von Okkupation von Baumfrüchten zu betrachten ist, sind beider Anschauungen wesentlich miteinander konform. Ein Zeugnis für die ernste Betrachtung, die er der Sache geschenkt, bietet das Schwanken, das sich unter Punkt IV offenbart. Wir können heute dieses Schwanken dadurch beheben, daß wir mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, wie auch da bereits eine

Kulturmischung, eine sekundäre Bildung, vorliegt, und beide, Ackerbau und Viehzucht, auch hier nicht von der Urzeit her miteinander verbunden waren.

Eine verhältnismäßig eingehende Berücksichtigung ethnologischen Materials offenbart ebenfalls eine Arbeit, die H. LING ROTH im Jahre 1887 unter dem Titel „On the origin of agriculture“¹ erscheinen ließ. Es verdient besondere Erwähnung, daß der Autor einleitend seinem Erstaunen darüber Ausdruck verleiht, daß dieser Zweig ethnologischer Forschung bisher so stiefmütterlich behandelt, ja eigentlich fast ganz vergessen worden sei. Für diese auf den ersten Blick recht auffallende Erscheinung glaubt er dann zwei Gründe besonders namhaft machen zu sollen. So hänge diese Vernachlässigung erstens wohl mit der Geringschätzung zusammen, mit der man der Bodenbearbeitung allgemein in alter sowohl wie in neuer Zeit zu begegnen pflege. Infolgedessen seien die diesbezüglichen Angaben der Forscher durchgehends recht allgemein gehalten und wenig brauchbar. Darauf läßt er dann eine gute und — wie die Erfahrung hundertmal wieder zeigte — keineswegs überflüssige Bemerkung folgen: „Yet a full knowledge of this peaceful art is quite as necessary for estimating the stage of progress at which a wild or semi-savage tribe has arrived, as are the minute particulars we get of their warfare and warlike preparations“.² Den zweiten, auch nach unserer Meinung durchaus zutreffenden Grund möchten wir mit des Autors eigenen Worten anführen. Er schreibt: „The other causes of the neglect may lie in the fact that few of our anthropological students have anything to do with farming so that the fellow feeling, if we may so term it, called forth in other investigations, is here wanting“.³

Was dann das Verhältnis der beiden Wirtschaftsstufen der Tierdomestikation und der Agrikultur betrifft, so will H. LING ROTH von einem ursprünglichen engeren Konnex beider nichts wissen. Die erstere hatte nicht notwendig die zweite im Gefolge, wie es sich von zahlreichen Völkern belegen lasse. Aber die Übung des Ackerbaues, nach ihm schwieriger als die Tierzähmung, sei als ein Zeichen höherer Zivilisation zu betrachten.

Diese Aufstellungen ROTH's werden zum großen Teil von der neueren Forschung bestätigt. Soweit das nicht der Fall ist, rührt es von der Nichtunterscheidung des niederen vom höheren Ackerbau her, worüber ROTH nicht hinaus gelangte. Die besten Ergänzungen zu seinem System hätten ihm die oben (S. 647 f.) schon angeführten Darlegungen seiner Landsmännin Miss BUCKLAND bieten können.

Daß ROTH's Forscherauge überhaupt tiefer schaute und nicht an der Oberfläche haften blieb, dafür bietet ein weiteres Zeugnis seine treffende Kritik der TYLOR'schen Anschauung³, nach welcher die faktisch zu beobachtende Nichtübung des Ackerbaues bei vielen Primitiven nicht auf Unkenntnis dieser Kunst, sondern auf rein äußere zufällige Gründe, wie Ungunst des Klimas oder pure Trägheit, zurückzuführen sei. Er bemerkt dazu: „Undoubtedly, every savage knows the edible fruits and roots in his district, that they have their

¹ Im Journal of the Anthropological Institute of Gr. Br. and Ir., XVI, 1887, S. 102—130.

² A. a. O., S. 103.

³ Vgl. oben S. 633.

localities and seasons but from what we shall see of his mental inactivity it is to be doubted whether he ever thinks at all about the conditions of plant reproduction¹."

In einem eigenen Abschnitt kommt „The position of women and their connection with the soil“² zur Behandlung. Er konstatiert eine im ganzen wohlgeordnete Arbeitsteilung auch im Bereich der Primitiven. „The men do the hunting and fishing, and the women the cooking and the general work which goes under the name of drudgery“³. Daß ihm ferner die Bedeutung, welche der Frau als Erfinderin des Pflanzenbaues zukommt, in ziemlichem Grade klar geworden, kommt in den Worten, mit denen er diesen Abschnitt abschließen läßt, hinreichend zum Ausdruck. Er schreibt: „As the women appear everywhere with the savage in his lowest known stage to be told off for all work in connection with the collection of vegetable food, it is more than probable that they rather than the men were the first to make tentatives towards arts which may be regarded as originating agriculture“⁴.

Freilich zu der Erkenntnis, daß hier verschiedenartige Kulturkreise mit ganz eigentümlichen Wirtschaftsformen vorliegen, drang er noch nicht vor; aber seine Worte deuten an, daß er sie, gestützt auf seine gründliche Kenntnis von primitiven Völkern und Kulturen, gewissermaßen ahnte.

(Schluß folgt.)



¹ A. a. O., S. 108.

² A. a. O., S. 118 ff.

³ A. a. O., S. 118.

⁴ A. a. O., S. 120.

Analecta et Additamenta.

Die anthropologische und ethnologische Stellung der Tasmanier. — Unter diesem Titel veröffentlicht R. PÖCH im Anschluß an eine Untersuchung über einen „Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum“, eine wichtige Abhandlung in den „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“ (Bd. XXXXVI [1916], S. 37—91). Schon früher neigte sich die Ansicht der meisten Ethnologen dahin, daß wir in den Tasmaniern die älteste Bevölkerungsschicht der gesamten Südsee zu erblicken haben; die Untersuchungen der kulturhistorischen Schule liessen es noch deutlicher hervortreten, daß wir auf Tasmanien die älteste oder die zwei ältesten Kulturschichten noch rein und unvermischt vor uns haben, die in anderen Teilen der Südsee, besonders in Südost-Australien und gewissen Inseln von Ozeanien, nur mehr trümmerhaft und in Vermischung mit jüngeren Schichten anzutreffen sind. In einem gewissen Gegensatz dazu neigten die meisten Anthropologen mehr dahin, die Tasmanier vorzüglich in Beziehung zu den Australiern zu bringen. In eingehender Vergleichung des vorhandenen Schädelmaterials gelangt PÖCH zu folgenden Schlüssen: „Die Gegenüberstellung der Maße in den drei obigen Tabellen dürfte genügen, um zu zeigen, daß der Tasmanier von dem Australier auf Grund verschiedener Schädelmerkmale wohl abgetrennt werden kann. Er fällt zwar mit keinem Merkmale ganz aus der Variationsbreite des Australiers heraus, aber die Mittelwerte entfernen sich sehr oft deutlich von einander...“ (S. 51). „Nach dem, was oben gesagt worden ist, kann an eine Zugehörigkeit der tasmanischen Einwanderer zur australischen Rasse in ihrer heutigen Ausprägung nicht gedacht werden, dagegen sprechen viele recht deutlich ausgeprägte Rassenmerkmale: dem Langbau des australischen Schädels... steht die relative Brachykephalie des Tasmaniers gegenüber; die Skaphokephalie, die ausgesprochene Chamäokonchie und die relativ geringe Breite der Nasenhöhle stehen im allgemeinen an der Grenze der Variationsbreite dieser Merkmale beim Australier. Die Körperhöhe ist eine durchschnittlich relativ geringere, und die Kopfhare sind zweifellos kraus im Gegensatz zum schlichten oder welligen Australierhaar. Man hat versucht, diese Merkmale als lokale Varietäten zu erklären (BASEDOW), diese Erklärung hat aber keine Wahrscheinlichkeit für sich und ist abgelehnt worden (v. LUSCHAN)“ (S. 66). „Ich habe gezeigt, daß der Tasmanier als eine verschiedene Varietät von dem Australier abzutrennen ist. Haarform und Hautfarbe weisen entschieden nach der melanesischen Gruppe hin; wir haben in den ältesten melanesischen Schichten seine nächsten Verwandten zu suchen“ (S. 89).

Im Anschluß an dieses bemerkenswerte Ergebnis unternimmt PÖCH eine Neuuntersuchung auch der gesamten ethnologischen Verhältnisse der Tasmanier. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht nur die bisherigen Ergebnisse der kulturhistorischen Schule, insbesondere deren „Kulturkreise“ berücksichtigt (S. 70), sondern auch mehr oder minder deutlich deren methodisches Grundprinzip annimmt (S. 76 und 82), besonders wenn bezüglich der Übereinstimmung in der Leichenverbrennung in Tasmanien und gewissen melanesischen Gebieten geradeheraus erklärt wird: „So finden sich gerade im melanesischen Zentrum auch Einzelheiten bei der Leichenverbrennung wieder, welche in Tasmanien geübt werden, so daß trotz der großen Entfernung und der dazwischen gelegenen Lücken in der Verbreitung¹ an einen tatsächlichen Kulturzusammenhang gedacht werden kann“ (S. 87).

Im einzelnen sei hervorgehoben, daß PÖCH, gradese, wie ich es schon früher getan hatte², den Feuerpflug oder das Feuerreiben, im Gegensatz zu GRAEBNER, der diese Feuererzeugungsweise als Kennzeichen der jüngsten ozeanischen Schicht, der polynesischen, hingestellt hatte, der ältesten, der tasmanischen, zuweist. Die merkwürdigen Nachrichten bei DAVIS

¹ Von mir gesperrt. W. S.

² SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart, 1910, S. 65; SCHMIDT, Der angeblich universale Heiratstotemismus der südastralischen Stämme, Globus, XCVIII (1910), S. 239.

und WALKER, daß einzelne Stämme oder Individuen nur männliche, andere nur weibliche Wal-labys gegessen (S. 72), könnte auf schlechtverstandene Auffassungen eines dort vorhandenen Geschlechtstotemismus hindeuten.

Von besonderem Werte sind die Spezialuntersuchungen über den Hausbau, die Seefahr-zeuge und die Leichenverbrennung bei den Tasmaniern, die vielfach neue Ergebnisse zutage fördern. Beim Hausbau ist von Bedeutung die Unterscheidung des halbkugelförmigen und des kegelförmigen Hüttentypus neben dem bogenförmigen Windschirm, die alle bei den Tas-maniern sich finden; „sie haben alle die runde Anlage gemeinsam, der eckige, rahmenartige Windschirm fehlt, ebenso die Anlage mittlerer Firststangen, denen beiden wir schon bei den Australiern begegnen“ (S. 76).

Die Untersuchung der Seefahrzeuge, als welche bei den Tasmaniern nur das Rinden-floß in Betracht kommen, gewinnt besondere Wichtigkeit als Mittel der Wanderung auch über mehr oder minder größere Meeresstrecken. PÖCH liefert eine vorzügliche genaue Rekonstruktion des tasmanischen Floßes und stellt dessen genügende Seetüchtigkeit fest, die zweifellos die Überschiffung von Meeresarmen und Strecken offener See ermöglichte und so auch das Hin-übergelangen über die Tasmanien von Australien trennende Baß-Straße bei einer früheren etwas günstigeren Gestaltung derselben durchaus als möglich erscheinen läßt. Eine vergleichende Untersuchung mit den Floßen anderer Völker liefert das Ergebnis, daß zwar bei verschiedenen Völkern Floße vorhanden sind, die gewisse Ähnlichkeiten mit den tasmanischen haben, daß eine vollständige Übereinstimmung in Bauart, äußerer Form und Material jedoch fehlt. Ganz allgemein gesprochen reicht die erste Erfindung des Floßes „da und dort sicher in die Urzeit zurück, ins paläolithische Zeitalter, in die Zeit des ungeschäfteten Handbeiles. Bevor man Baumstämme aushöhlen und in beliebiger Länge zuschneiden konnte, war die Zeit der Floße“ (S. 82). Das gilt sicherlich besonders von den tasmanischen Floßen.

Deutlicher als bisher läßt die PÖCH'sche Spezialuntersuchung der tasmanischen Be-stattungsarten hervortreten, daß ausdrückliche Belege für die unmittelbare Erdbestattung der Leiche aus der Zeit des unbeeinflussten Stammeslebens der Tasmanier nicht vorliegen, sondern nur über die sekundäre Bestattung der Asche nach der Verbrennung der Leiche. Neben der Ver-brennung ist nur die Bestattung in hohlen Bäumen bezeugt, bei der aber auch nach einem Jahre der Körper wieder herausgenommen und verbrannt, der Schädel mit Holz und Rinde bedeckt, auf dem Erdboden bestattet wird. PÖCH geht besonders der Feuerbestattung nach und unter-sucht auch deren anderweitiges Vorkommen; er findet sie gerade in den ältesten Teilen Australiens (Südosten)¹ und in Zentral-Melanesien, von Neu-Hannover über Neu-Mecklenburg zu den Salo-monien, und zwar mit Übereinstimmung von ganz charakteristischen Einzelheiten. Daß aber auch die Baumbestattung in Südost-Australien, bei den Kurnai, mindestens in Anklängen vorhanden sei, hatte ich schon früher hervorgehoben². Durch das Hervortreten der Feuerbestattung unter-scheiden sich die Tasmanier und ihre australischen und ozeanischen Verwandten in prägnanter Weise von den afrikanischen und asiatischen Pygmäen, bei denen Feuerbestattung so gut wie unbekannt ist³.

Von prinzipieller Wichtigkeit sind die lokalen (und vielleicht Stammes-) Unterschiede in bezug auf einzelne Kulturelemente, die infolge der Spezialuntersuchungen PÖCH's sich jetzt noch schärfer herausstellen. Solche Unterschiede scheinen vorhanden zu sein bezüglich der Wohnungsformen (S. 74). Deutlicher tritt die Tatsache hervor, daß Floße nur im Osten und Süden, aber nicht auch an der Australien zugewendeten Seite angetroffen wurden (S. 65). Ziemlich deutlich ist auch der Unterschied in der Bestattungsweise bezeugt, die für den Osten die Baumbestattung, im Südosten und Westen die Verbrennung war (S. 84). Hier wirft sich aufs neue die Frage nach durchgehenden Unterschieden auch in dieser alten Kulturschicht auf, die schon GRAEBNER ziemlich bejahend beantwortet hatte, indem er das Vorhandensein von zwei verschiedenen Kulturkreisen annahm⁴.

¹ Hier scheint ihm die zusammenfassende Darstellung von N. W. THOMAS, „The Disposal of the Dead in Australia“ im „Folk-Lore“, XIX (1908), S. 388—408, entgangen zu sein.

² SCHMIDT, Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie, „Anthropos“, VI (1911), S. 1035.

³ SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, S. 260.

⁴ GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos“, IV (1909), S. 730 ff.

Diese Frage wird ihrer Lösung näher gebracht durch die Untersuchung der sprachlichen Verhältnisse. PÖCH führt am Schluß diesbezügliche Ergebnisse an, die ich schon früher einmal veröffentlicht hatte¹. Die Fortschritte, die ich seitdem gemacht, ergeben einige Modifikationen derselben, die ich hier, soweit sie die Frage der Unterscheidungen betrifft, zur Veröffentlichung bringe. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen erscheinen mir jetzt doch zu bedeutend, als daß ich sie noch mit dem Namen „Dialekte“ bezeichnen dürfte, wenn auch die generelle Einheitlichkeit bestehen bleibt. Auch die Benennung der einzelnen Gruppen ziehe ich jetzt vor, etwas anders zu gestalten: Der frühere Nordost-Dialekt wird zur Nordost-Sprache, der Ost-Dialekt zur Mittelost-Sprache, der Süd-Dialekt zur Südost-Sprache, der West-Dialekt zur West-Sprache; der Nordwest- und der Nord-Dialekt werden zur Nord-Sprache zusammengefaßt. Weiterhin ergibt sich die bedeutungsvolle Tatsache, daß die Nordost-, die Mittelost- und die Südost-Sprachen zu einer östlichen, die West- und die Nord-Sprachen zu einer westlichen Gruppe sich näher zusammenschließen. Man sieht, wie stark das zusammenfällt mit den oben gemeldeten kulturellen Unterschieden. Dazu kommt, daß auch ein Zusammenfallen mit der geographischen Konformation der Insel festgestellt werden muß, von welcher J. G. WALKER folgendermaßen schreibt: „The West Coast is shut off from the Centre and East — for long the only settled parts — by a wide region of mountain and forest, extending throughout the whole length of the island. In the dense forests covering a large part of this region, the heavy timber is tangled with an almost impenetrable undergrowth, in which scarcely any animal or bird is found to disturb the silence.“

Unter diesen Umständen erscheint es geboten, auch bezüglich der ethnologischen Tatsachen eine genaue Lokalisierung im einzelnen vorzunehmen und nicht einfachhin mit der Angabe „tasmanisch“ sich zu begnügen. Das bedeutet so ziemlich einen Neubeginn der ethnologischen Erforschung Tasmaniens, der wahrscheinlich noch mehr Überraschungen zutage fördern wird, darunter wohl ziemlich sicher die Tatsache, daß der Großteil der über Tasmanien vorhandenen Angaben sich nur auf bestimmte Stellen des Ostens und Südostens beziehen wird, und der Westen und Norden bedeutend spärlicher damit bedacht sein werden, ähnlich so wie es bei dem linguistischen Material der Fall ist. Für diejenigen, welche sich dieser ethnologischen Neuerforschung Tasmaniens unterziehen wollten, setze ich die Lokalisierung der oben aufgezählten Sprachgruppen hierher.

A. Ost-Gruppe.

1. Nordost-Sprache: Westgrenze bei Port Dalrymple an der Nordküste, dann die Nordost-ecke und an der Ostküste bis etwa Swanport, vielleicht aber auch nur bis St. Patrick's Head.
2. Mittelost-Sprache: Ostküste von Swanport (oder St. Patrick's Head) bis Pittwater.
3. Südost-Sprache: Südostküste, Stämme um Mount Royal, Bruni Island, Recherche Bay, im Norden vielleicht bis Hobarttown, im Süden wahrscheinlich nicht bis zum South West Cape reichend.

B. West-Gruppe.

1. West-Sprache: Beginnt wahrscheinlich westlich vom South West Cape und nimmt die ganze Westküste und die Nordwestecke ein, wo die Abgrenzung zweifelhaft wird.
2. Die Nord-Sprache: Sie scheint bei Circular Head zu beginnen und sich bis Port Dalrymple zu erstrecken.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Die Tanzgesänge der Eingebornen auf Jap. — *Churu'*! Der Klang dieses Wortes allein schon vermag einen unverkennbaren Schimmer der Freude auf dem Angesichte des Japers hervorzuzaubern. Nicht als ob demselben eine geheimnisvolle Zauberkraft innewohnte! Zaubersprüche dürfen auch auf Jap keinen Sinn haben, wenn sie Vertrauen erwecken sollen. Dieses Wort hat seinen guten Klang einzig dem Verständnisse zu verdanken, welches der Eingeborne jenem bestimmten Etwas entgegenbringt, als dessen Ausdruck das Wort *churu'* zu gelten hat. Wir pflegen es kurzweg mit „Tanz“ zu übersetzen. Wollte man aber zum Ausdruck bringen, was dasselbe dem Japer besagt, so müßte man ein neues, deutsches Wort erfinden, welches die Begriffe Tanz und Gesang, Theater und Belletristik in sich bergen würde; denn das ist *churu'* dem Eingebornen, soweit bei einem anspruchslosen Naturvolke davon die Rede sein kann.

¹ SCHMIDT, Die Gliederung der australischen Sprachen, „Anthropos“, VII (1912), S. 239, 250.

² J. G. WALKER, The Tasmanian Journal of Science &c., 1842, Vol. I, S. 176—177.

Unter *churu* darf man sich also keineswegs eine europäische Tanzesweise denken. Die sogenannten Jap-Tänze sind etwas dem Europäer Wildfremdes. Nur insofern ist die Bezeichnung „Tanz“ gerechtfertigt, als dabei die Kunst, den Körper in schöner Form zu bewegen, eine große Rolle spielt. Mit demselben Rechte kann man die *churu* als Gesänge bezeichnen, denen die verschiedenartigsten Gesten und Körperbewegungen Leben und Ausdruck verleihen. Welch große Bedeutung der Japer selbst dem lebendigen Worte bei diesen Tänzen beimißt, zeigt schon die Tatsache, daß stets ein Mann, *Jerur* genannt, hinter den Tänzern Aufstellung nimmt, der die Aufgabe hat, den Text des Liedes laut und deutlich auszusprechen, sobald die Schnelligkeit der Bewegungen den Gesang unmöglich macht. Diese Tanzgesänge sind ferner Schaustellungen, bei welchen weit mehr das Vergnügen der zahlreichen Zuschauer als das der Teilnehmer in Betracht kommt. Jeder Tanzaufführung gehen oft monatelang tägliche Übungen voraus. Dieselben werden meist in die kühlere Nachtzeit verlegt; aber auch da selbst kostet es Schweiß in Menge. Die Tanzgesänge sind eben für die Teilnehmer „eine kleine Arbeit“, *wochi moruel*, wie der Japer zu sagen pflegt.

Niemals werden Tanzgesänge von Frauen und Männern gemeinsam oder auch nur zu gleicher Zeit veranstaltet. Es gibt Gelegenheiten, bei welchen die Männer ihre Bewegungskünste vorführen und solche, bei denen die Weiber zu Worte kommen. Einige *Churu*-Arten sind den Männern reserviert; andere dagegen werden nur von Frauen aufgeführt.

Der Japer teilt die Tanzgesänge ein in: *Gamal*, *Gapangag*, *Worug*, *Tangin e kan*, *Gaslé-u*, auch *Kúziol* oder *Tagaanouô* genannt, *Tei*, *Teyor* und *Gachuchu*.

Ka-ul (*Dafel*), *Rumag*, *Tai* und *Dakeyam* sind ausschließlich Gesänge ohne Gesten und sollen hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt sein.

Gamal sind Kriegstänze, welche von Palau eingeführt wurden. Ernst und würdevoll betreten die festlich geschmückten Teilnehmer den Tanzplatz und stellen sich schweigend in gerader Linie auf. Bei Beginn des eigentlichen Tanzes machen die beiden Mittelmänner gegeneinander Front und mit ihnen die beiden Flanken, als deren Anführer sie gedacht sind. Nach einer stürmischen Herausforderung zum Kampfe beginnt das Handgemenge. Zu monotonem Gesänge, untermischt mit ohrenbetäubendem Kriegsgeschrei, werden armlange Bambusstäbe, welche den Speer ersetzen, im Takte aneinander geschlagen. Das Tempo wird nach und nach schneller, die Bewegungen immer mannigfaltiger, so daß der Gesang unterbleiben und der *Jerur* in Aktion treten muß. Die verschiedensten Stellungen werden im Verlaufe des Tanzes eingenommen. Bald hüpfen die braunen Gestalten wild durcheinander, fortwährend mit dem Bambusstäbe Schläge austeilend und die des Gegners abwehrend; bald verweilen sie in Gruppen von zwei oder vier Mann, um gegenseitig ihre Geschicklichkeit zu erproben. Große Gewandtheit und Übung muß der einzelne Teilnehmer besitzen, wenn er mit Ehren aus dieser Bambusschlacht hervorgehen will. Bei all dem Wirrwarr, der sich den Augen der Zuschauer darbietet, darf er keinen Augenblick die Regeln außer Acht lassen, nach denen er zu handeln hat, sonst dürfte ihm der *Gamal* noch lange nachher in unliebsamem Andenken bleiben; ohne einige kräftige Beulen würde er schwerlich davonkommen.

Die *Gapangag*-Tanzgesänge sind, wie es scheint, vor Zeiten ebenfalls eingeführt worden. Die ältesten derselben werden, was den Sinn der Worte anbelangt, nicht mehr verstanden. Die einen behaupten, dieselben seien in einer fremden Sprache abgefaßt; die anderen sagen, es handle sich dabei um die Jap-Sprache, wie sie in alten Zeiten gesprochen wurde. Welche Ansicht die richtige ist, bleibt noch zu erforschen. Einzelne Gesänge dieser Art, welche allgemein verstanden werden, dürften wohl lediglich Nachahmungen älterer *Gapangag* darstellen. Diese Tanzesweise ist durchaus würdevoll und in ihrer Art schön. Wohl die meisten *Gapangag*, vorab die älteren, stellen unverkennbar Kampfszenen dar und sind dennoch als eine Art Kriegstänze zu betrachten. Doch bilden auch sonstige Ereignisse das Thema.

Die Frauen haben ebenfalls Tänze dieser Art. Dieselben werden jedoch meist *Fan e winau* genannt.

Mit dem Namen *Worug* werden Tanzgesänge bezeichnet, welche von den östlichen Inseln herübergenommen wurden. Der Inhalt weitaus der meisten dieser Gesänge ist erotischer Natur. Die Gesten und Körperbewegungen sind jedoch so gehalten, daß sie das sittliche Gefühl des Zuschauers niemals in gröblicher Weise verletzen, wie dies z. B. bei den später zu besprechenden

Gaslé-u der Fall ist. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß derjenige, welcher zugleich den Sinn der Worte versteht, nicht anderer Meinung sein könnte.

Die *Tangin e kan*, wörtlich die Geistergesänge, repräsentieren wohl die ältesten Jap-Tänze. In Form und Anlage haben sie mit den *Gapangag* vieles gemein. Kan-Gesänge, *Tangin e kan*, werden diese Tänze genannt, weil man glaubt, daß sie von Geistern (*kan*) gelehrt worden seien. Fast jeder derselben hat darum seine eigene Geschichte. Manche gelangten früher nur bei mehr religiösen Festlichkeiten zur Aufführung und mögen auch daher ihren Namen haben. Die meisten Kan-Gesänge gelten als *machemach*, als heilig, und nicht selten wurden nur die Getreuen des *Taliu-Kan*, die *Douach*-Männer als Zuschauer zugelassen.

Die *Gaslé-u*-Tanzgesänge, auch *Kûziol* oder *Tagaanouô* genannt, sind was Wort und Gesten anbelangt, unsittliche Tänze und werden von den Japern selbst als *churu' ni kireb*, als „schlechte Tänze“ bezeichnet. In ethnologischer Hinsicht repräsentieren sie nicht den geringsten Wert; denn früher waren diese Tänze auf Jap unbekannt. Erst vor etwa 60 Jahren — alte Leute erzählen es als Ereignis aus ihren Jugendjahren — haben Leute von Talagu den ersten *Gaslé-u*-Tanz aufgeführt. Dieses Beginnen wurde jedoch damals allgemein als etwas Unerhörtes verurteilt. Nur bei ein paar jungen Leuten fand diese Tanzesweise Anklang. Diese folgten dem Beispiele derer von Talagu und versuchten *Gaslé-u* aufzuführen. Sie mußten diese Tänze jedoch an abgelegene Orte verlegen, weil derartiges innerhalb des Dorfes nicht geduldet wurde. Erst seit kurzer Zeit, es mögen 30 Jahre her sein, werden *Gaslé-u*-Tanzgesänge auch in den Dörfern aufgeführt. Diese Ehre verdanken sie einzig und allein dem Umstande, daß diejenigen, welche in jüngeren Jahren diese Geschmacksrichtung mitmachten, jetzt an Stelle der Alten, welche sich ablehnend verhielten, getreten sind. Indessen gibt es auch ältere Herren, die nie in ihrem Leben *Gaslé-u* mitgetanzt haben, weil, wie sie sagen, in ihrer Jugendzeit diese Tanzart noch unbekannt war. Ältere Männer, auch wenn es sonst Haupttanzhelden sind, pflegen nämlich an *Gaslé-u*-Aufführungen niemals aktiv teilzunehmen.

Trotzdem die *Gaslé-u*-Tanzgesänge hochkamen, sind sie doch immer noch von der herrschenden Sitte genügend gebrandmarkt. Sie werden zunächst nur zu später Nachtstunde eingeübt und aufgeführt. Diese Regel wird von den Japern unter sich ganz genau eingehalten. Ferner dürfen Frauen den *Gaslé-u*-Tanzgesängen der Männer nicht zuschauen. Die Ausnahmen kann ich hier nicht weiter anführen. Umgekehrt dürfen auch Männer nicht anwesend sein, wenn Frauen *Gaslé-u* tanzen.

Gaslé-u-Tanzgesänge dürfen auch nicht ohne weiteres von den Leuten eines Dorfes in einem anderen, namentlich nicht in einem höheren Dorfe aufgeführt werden. Als Grund führt man an, daß dadurch der Häuptling jenes Dorfes und seine Leute entehrt würden. Nur wenn ein Häuptling und seine Leute die Aufführung wünschen, ist sie gestattet. Man kalkuliert ganz richtig, daß in diesem Falle die Bewohner eines Dorfes diesbezüglich kein Ehrgefühl mehr haben.

In manchen Gegenden versteht man unter *Gaslé-u* nur die von Männern aufgeführten Tänze dieser Art, während die der Frauen als *Kûziol* bezeichnet werden. *Tagaanouo* werden *Gaslé-u* bzw. *Kûziol* genannt, wenn sie gleichsam als Antwort auf einen ähnlichen Tanz des anderen Geschlechts betrachtet werden. Beim Tode angesehener Männer, welche bekanntlich längere Zeit über der Erde belassen werden, vertreiben sich oft die des Nachts wachhabenden Weiber den Schlaf dadurch, daß sie unsittliche Tänze inszenieren. Diese *Kûziol*-Tänze, um solche handelt es sich dabei, führen allgemein den Namen *Maod*.

Tei sind Tanzgesänge, welche in sitzender Stellung vorgetragen werden. Der Inhalt dieser Gesänge kann sehr verschiedenartig sein. Einige derselben sind erotischer Natur, andere haben als Thema ein Ereignis aus dem alltäglichen Leben oder irgendeine Naturerscheinung. Im Anschluß an andere Tänze werden *Tei* nicht selten veranstaltet, um die Bewohner eines Dorfes oder einen reichen Häuptling anzubetteln und ihn durch Lobeserhebungen zum Geben geneigt zu machen. Der Gedankengang ist dabei gewöhnlich folgender: Die Sänger schildern in grellen Farben ihre Armut (*gafugou*) und stellen dieser in noch grelleren Farben den Reichtum derjenigen entgegen, auf deren Beutel sie es abgesehen haben (*kegafugou ri*). Natürlich wird dabei deren Freigebigkeit lobend gedacht und deren sonstige gute Eigenschaften, auch wenn sie gerade nicht vorhanden sind, gebührend hervorgehoben. Damit aber die Bitte ja nicht mißverstanden werde, wissen die Sänger die Schilderung der eigenen Armut und des fremden Reichtums den Gegenstand ihrer Sehnsucht ins rechte Licht zu stellen. *Samonmon-u mit e*

nifeng, „ein bißchen vor dem Winde hergehen“ nennt der Jäper dieses durch die Blume Sprechen. Wie dem erwachenden Winde ein leises Säuseln voraneilt und die Richtung des Windes (*mit e nifeng*) anzeigt, so denkt sich der Eingeborne die mehr oder weniger leisen Andeutungen, welche er einer Bitte vorzuschicken pflegt.

Teyor sind Totentänze, welche ausschließlich von Frauen aufgeführt werden. Sie bilden gleichsam den gesanglichen Teil bei einer größeren Feier, welche einzelne Dörfer veranstalten, um einen oder mehrere angesehenen Tote oder die Toten eines Dorfes insgesamt zu ehren. *Teyor* und *Guyuwoi*, so heißt nämlich diese Feier, sind unzertrennlich. Nach einer, nur diesen Tanzgesängen eigenen, bestimmten Melodie wird das Lob der Vorfahren gesungen. Meist arten jedoch diese *Teyor ko yam*, diese Totengesänge, aus in Lobeshymnen auf diejenigen, welche geneigt sind, einen solchen Spaß durch reichliche Geschenke zu bezahlen. Der *Teyor* wird zum *Tei*. Wenn nämlich die Weiber der zugehörigen Dörfer abwechselnd einige Tage lang die Taten der Ahnen besungen haben, wenden sie ihr Augenmerk auf die Lebenden. Wer Lust hat, sein Lob zu vernehmen, noch ehe er hinabgestiegen ist ins Totenreich, der braucht nur irgendwie seinen Wunsch zu äußern. Die singenden, oder besser gesagt, die schreienden Weiber, verkünden seine Großtaten in allen Tonarten, getragen von der freudigen Erwartung, die Spende ihres Helden werde nicht allzu klein ausfallen.

Gachuchü werden die Frauentänze genannt; welche beim Tode eines angesehenen Mannes veranstaltet werden. Es können *Gapangag* bzw. *Fan e winau* unter diesem Namen zur Auf- führung gelangen, oder Tänze, welche eigens für solche Gelegenheiten eingeübt wurden. In letzterem Falle bildet die Trauer um den Dahingeshiedenen bzw. die Schilderung der Trübsal, welche auf den Hinterbliebenen lastet, den Inhalt des Gesanges. Wird ein *Gapangag* aufgeführt, dann geben die Frauen in eigenem, feststehendem Gesange, welcher *Dakeyam* genannt wird, der Trauer um den Dahingeshiedenen baredten Ausdruck.

Eine zusammenfassende Schilderung der Gesten zu geben, welche bei den bisher besprochenen Gesängen in Anwendung kommen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Sie sind unzählig, weil bei den einzelnen Tänzen derselben Gruppe total verschieden. Ließen sich dieselben in ein Schema bringen, dann wären es eben keine Gesten mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Jäper unterscheidet zwar ganz allgemein *pa' i churu'* „Bewegungen der Arme“ und *ei i churu'* „Bewegungen der Beine“. Damit ist jedoch wenig gedient. Abgesehen davon, daß nicht selten der ganze Körper in Tätigkeit tritt, sind mit dieser Unterscheidung die unzähligen Bewegungen und Stellungen der Arme und Beine, sowie deren Kombinationen noch nicht einmal angedeutet. Diese Freiheit in den Bewegungen prägt jedem einzelnen Tanze den Stempel der Neuheit auf und bewirkt, daß Tänze derselben Art den Zuschauer immer wieder zu fesseln vermögen. Im Rahmen eines bestimmten Tanzes sind indessen die Bewegungen keineswegs dem einzelnen Teilnehmer überlassen, sondern sämtliche Tänzer vollführen gleichzeitig die einmal gewählten Gesten. Diese Einheit und Exaktheit bei all der Mannigfaltigkeit der Bewegungen übt wohl den größten Reiz auf den Zuschauer aus.

Eine große Rolle bei diesen Tanzgesängen spielen die Klatschtöne. Sie bilden meist den Übergang zu neuen Bewegungen und erleichtern dem Tänzer einigermaßen das Einlernen derselben. Den wichtigsten Klatschtönen hat der Jäper eigene Namen gegeben. So nennt er *uei* das Aneinanderschlagen der gestreckten Handflächen; *lob* das Klatschen mit hohler Handfläche und *pisach* das Klatschen mit dem Rücken der einen Hand in die hohle Fläche der anderen. *Fanepai* heißt der Klatschton, welcher durch Schlagen mit der flachen Handspitze gegen die Brust erzeugt wird. *Pol* endlich ist jener weithin schallende Klatschton, welcher dadurch hervorgebracht wird, daß die Tänzer mit der hohlen Hand auf die durch enges Anschmiegen der Ellenbeuge an den Leib entstandenen Höhlung schlagen.

Was den Gesang anbelangt, ist das Schlußgeschrei (*ngus*) und das schrill hervorgestoßene, wilde Jauchzen (*k'ol*) bei allen Tänzen gebräuchlich. Die Melodien der einzelnen Tanzarten weisen charakteristische Verschiedenheiten auf. Die Gesänge dieser Art sind durchaus nicht so unschön und monoton, wie einzelne Schriftsteller glauben machen. Manche derselben weisen melodisch durchaus schöne Stellen auf. Sie haben tatsächlich eine gewisse Ähnlichkeit, wenn man eine solche durchaus konstatieren will, mit den alten kirchlichen Choralgesängen. Allerdings wird derjenige, welcher nur kurze Zeit auf Jap verweilte und sich an die fremdartigen Laute und sprachlichen Eigenheiten dieses Völkchens noch nicht gewöhnt hat, schwerlich eine Ähn-

lichkeit mit einer ihm bekannten Sangesweise konstatieren können. Er wird überhaupt wenig Erfreuliches von diesen Gesängen zu berichten wissen. Wer zum erstenmal diese halbnackten, braunen Gesellen in ihrem primitiven Schmucke vor sich stehen sieht, den Mund mit seinen vom Betelkauen roten oder gar schon kohlschwarzen Zähnen zum Gesange weit geöffnet, der wird nicht gar zu sehr in Kunstgenüssen schwelgen, vielmehr wird sich ihm fast unwiderstehlich der Gedanke aufdrängen, er stehe inmitten einer Schar von Wilden, welche jeden Augenblick bereit sind, über ihn herzufallen, um für ihre kräftig entwickelten Kiefer eine passendere Beschäftigung zu suchen. Erst wenn man sich eingewöhnt hat, wird man allmählich diesen Tanzgesängen, soweit sie nicht wie die *Gaslé-u* dem primitivsten Anstande Hohn sprechen, Geschmack abgewinnen und dieselben objektiv zu beurteilen vermögen. —

Die Aufführung eines Tanzes ist auf Jap stets ein Ereignis. Wenn in einem Dorfe getanzt wird, dann eilen die Leute aus der ganzen Umgegend herbei, um dieses Schauspiel zu genießen. Die Bewohner des Dorfes indessen bereiten sich sorgfältig auf diesen wichtigen Akt vor. Um die Geister zu besänftigen, wird gewöhnlich zuvor ein Tag als *madenom* gehalten, d. h. die Teilnehmer an dem Tanze enthalten sich an diesem Tage ex officio der Arbeit und geben auch nicht eine Kleinigkeit an andere ab. In den Augen des Japers sind seine Tanzgesänge so ziemlich das Schönste, was es auf Erden gibt, und darum glaubt er, daß die Geister, wie überhaupt in alles Schöne, so auch in diese Tanzgesänge störend einzugreifen trachten. Ein Zauberer, der *tamerong ko churu*, führt darum auch die mit *wuz*, dem jungen Blatte der Kokospalme, vor dem die Geister gewaltigen Respekt haben, geschmückten Tänzer an, wenn sie zum Tanze antreten, und erst nachdem derselbe den Tanzplatz durch ein paar kräftige Zaubersprüchelein von bösen Geistern gründlich besäubert hat, wird der Tanz begonnen.

Mit welcher Ehrfurcht man die Tänze behandelt, zeigen auch die Gebräuche bei Übertragung eines Tanzes von einem Dorfe in ein anderes. Man gibt dem Tanze ein größeres Stück Steingeld mit auf den Weg ins fremde Dorf. *Mugemug ko churu* nennt man diese Gabe, weil man dieselbe gleichsam als Fuß- oder Armschmuck des Tanzes bei dieser Wanderung betrachtet. *Mugemug* heißt die oberhalb des Hand- oder Fußknöchels als Schmuck getragene Binde aus Bast oder einem irgendwo aufgelesenen Tuchfetzen. Von *mogemog* (*mugemug*) herübergewonnen, führt dieser fragliche Schmuck den Namen des Ursprungsortes. Wenn der so empfangene Tanz genügend eingeübt ist, wird er feierlich wieder in seine Heimat zurückgebracht. Weil ihn das fremde Dorf seines Schmuckes beraubt und stark in Anspruch genommen hat, so gibt es ihm einen großen Geldstein mit auf den Rückweg, der als *uogai*, Wegzehrung, oder als *gilab*, Gepäck, oder als *mag*, Entgelt, betrachtet und dementsprechend bezeichnet wird. Die Phantasie des Japers sieht also in dem Tanze gleichsam eine gewichtige Persönlichkeit.

Man wird die Liebe des Jap-Volkes für seine Tanzgesänge verstehen, wenn man bedenkt, daß dieselben gar vieles in sich vereinigen, was nun einmal des Menschen Herz erfreut. Der Kulturmensch ist entzückt von den Erzeugnissen der schönen Literatur; der Japer ergötzt sich an dem, was dichterischer Menscheng Geist ersonnen, wenn er den Tanzgesängen lauscht. Sein Vorfahre hat, wie er gerne fabelt, das Papier verschluckt, welches er vom *Kan* erhielt, während der Vorfahre der Weißen schlau dasselbe aufbewahrte und erlernte. Deswegen fühlt er sich doch nicht allzu unglücklich; denn scherzend pflegt er zu bemerken: „Der Mund ersetzt uns das Papier.“ Während sich ferner der Europäer im Theater amüsiert, verschlingt der Eingeborne mit leuchtendem Auge die zierlichen Bewegungen der Tanzenden, welche in ihrer engen Verbindung mit dem lebendigen Worte ihm stets neue Genüsse bieten. Tanz und Gesang stehen bei allen Völkern in Ehren, was Wunder also, daß deren enge Verbindung, daß die Tanzgesänge dem Japer ans Herz gewachsen sind.

Wie bei vielen Dingen auf Jap, so liegt auch die Glanzperiode der Tanzgesänge in der Vergangenheit. Heutzutage leistet man auf diesem Gebiete kaum noch etwas Neues. In weitaus den meisten Fällen begnügt man sich damit, irgendeinen Tanz einzuüben, den ein paar alte Männer von ihrer Jugendzeit her noch kennen. Der Japer von heute ist zu energielos und zu denkfaul, um Neues zu schaffen. Eine Ausnahme, wenn auch keine rühmliche, ist hinsichtlich der *Gaslé-u*-Tanzgesänge zu verzeichnen. Diese schießen wie die Giftpilze empor, einer pikanter, um nicht zu sagen lasziver, als der andere. Ein trauriges Wahrzeichen für den rapiden Rückgang dieses Völkchens. Nicht gerade schmeichelhaft ist dabei die Tatsache, daß diese Geistesdürre

und Geschmacksverirrung erst mit der Zeit begonnen hat, in welcher das Jap-Volk mit europäischen Völkern in Berührung kam.

Jeder Kulturfreund kann nur wünschen, daß in bezug auf die Tanzgesänge recht bald eine Wendung zum Besseren eintrete. Da dieselben zur Zeit wohl kaum durch etwas Besseres ersetzt werden können, so gilt es vor allem, den guten und schönen Tänzen wiederum zur Blüte zu verhelfen. Es sind die geeigneten Mitteln zu ergreifen, um die Leute zu neuem Schaffen auch auf diesem Gebiete anzuspornen. Bei der Begeisterung, mit welcher der Japer an seinen Tanzenweisen hängt, würde sicherlich bald ein Aufschwung zu verzeichnen sein.

Die allgemein herrschende Energielosigkeit und Denkfaulheit sind durchaus nicht zu unterschätzende Mitursache davon, daß das Jap-Volk nicht allein für eine höhere Kultur unzugänglich ist, sondern immer mehr dem Verderben entgegensteilt. Erst wenn das Jap-Völkchen aus dieser geistigen Grabesruhe erwacht ist, wird es allmählich die Vorteile einer höheren Kultur einsehen und dieselben sich zunutze machen. Gesetze oder gar Zwangsmaßregeln, so gut sie auf anderen Gebieten vielleicht angebracht sind, dürften hierzu sicherlich nicht die geeigneten Mitteln sein; sie könnten den Rückgang nur noch beschleunigen. Ein Kranker läßt sich nun einmal dadurch nicht gesund machen, daß man ihn mit dem Stocke aus dem Bette treibt. Auch das unscheinbarste Heilmittel hat mehr Aussicht auf Erfolg. Ein unscheinbares Mittelchen, dem Jap-Volke wieder etwas Energie und Leben einzuflößen, mag es sein; wenn man dasselbe zu neuem Schaffen auf dem Gebiete seiner Literatur, den Tanzgesängen, anspornt; aber es hat den großen Vorteil, daß es der Konstitution des Patienten, um den es sich hier handelt, ganz und gar angemessen ist und dazu auch noch demselben vortrefflich munden wird. Natürlich dürfen von diesem Mittelchen keine zu hohen Dosen verabreicht werden, noch darf das Verschlucken derselben auf Kommando erfolgen, weil dabei der arme Kranke leicht ersticken könnte.

Man hat schon darauf hingewiesen, daß mit Einstellung der Kriegsfeinden bei den mikronesischen Völkern der Rückgang eingetreten sei. Auch zu der auf Jap herrschenden Schlawheit und Energielosigkeit dürfte das plötzliche Verstummen des Kriegsgeschreis in etwa beigetragen haben. Was liegt daran! Geben wir dem Völkchen den Krieg wieder, aber den unblutigen Krieg; geben wir ihm den Tanzwettstreit in größerem Maßstabe! Dafür wird es leicht zu haben sein, weil es sich um etwas handelt, was ihm so recht sympathisch ist. Wenn der Japer im kleinen gelernt hat, um ideale Güter zu kämpfen, kann das nur dazu beitragen, daß sein Lebensmut wächst. Auch wird, entsprechend der ihm in den Tanzgesängen gebotenen Geistesnahrung, sein Gesichtskreis sich allmählich erweitern.

Selbstverständlich will damit nicht gesagt sein, daß die Tanzgesänge, und wären es die formvollendetsten, dem Jap-Volke die Kultur zu vermitteln, berufen seien. Um dieses erhabene Ziel zu erreichen, müssen all die großen Kulturfaktoren zu ernster Arbeit sich vereinen. Doch wäre es verfehlt, wollte man ein, wenn auch noch so unscheinbares Mittel, welches diesem Ziele näher führt, kurzweg von der Hand weisen. Wer das Kleine nicht ehrt, ist des Großen nicht wert! Nur wer es versteht, auch das Kleine und Geringfügige für seine Zwecke dienstbar zu machen, wird schnell und sicher zum Ziele gelangen.

P. SIXTUS WALLESEER, O. Cap. Jap, Südsee.

Gegenstände, die bei den Ainu den Verstorbenen ins Grab gelegt werden. —

Was für Gegenstände beigegeben werden, richtet sich einigermaßen nach Zeit, Ort, Volk, Beruf, Geschlecht, Stand des Verstorbenen. Indes kann man sagen, daß es hauptsächlich Gegenstände sind, die der Betreffende wertgeschätzt oder aber im täglichen Leben im gewöhnlichen Gebrauch hatte. Darum findet man bei Männern hauptsächlich Schwerter, Stichblätter, *makiri* (Holzmesser mit verziertem Griff), *tashiro*?, Pfeile, Bogen, Köcher, Tabakbeutel, Pfeife, *Sake*-Becher, Lackwaren etc.; bei Frauen aber *shitoki*?, Perlen, Reismäpfe, Kochtöpfe, Strick- und Webinstrumente, Tabakpfeife, *shintoko*?, nebst Lackwaren. Hiebei ist zu beachten, daß Gegenstände von Lebewesen im Laufe der Zeit natürlich verfault sind, und so nur ein Teil der Gegenstände erhalten geblieben ist. Was erhalten ist, sind nur Stein-, Ton-, Knochen- oder Eisenwerkzeuge. Da die Ainu auf den Kurilen Stein- und Tonwerkzeuge gebrauchten, so ist es verständlich, daß solche Dinge auch in den Gräbern gefunden werden. Interessant aber ist es, auch in Hokkaido, dessen Bewohner solche Gegenstände in geschichtlicher Zeit nicht mehr gebrauchten, auch in den Gräbern Steinwerkzeuge zu finden.

Im Jahre 1907 wurden bei Apashiri (Nordküste von Hokkaido) eine Reihe Gegenstände ausgegraben. Da sehr viel Menschenknochen dabei waren, so hat man es offenbar mit einer Begräbnisstätte zu tun. Es kamen zutage: *a)* Menschenknochen, schon fast ganz vermodert, *b)* eine Handsteinaxt (*sekifu*), *c)* ein Tonschwert (Näheres unten), *d)* zwei Tontöpfe, *e)* dabei noch zwei irdene Gefäße, von denen eines fast so aussieht, wie der mit Füßen versehene Napf, den die Japaner zum Opfern brauchen; das andere ist ein Gefäß mit Schnabel. Am sonderbarsten ist jenes Tonschwert. Es ist zirka 68 cm lang und 3·3 cm breit, eine Seite spitz zulaufend, die andere stumpf, elliptisch; am Griff ist eine Verdickung, offenbar zum Schutze der Hand. Da es nicht einmal ordentlich gebrannt ist, so kann es nicht zum praktischen Gebrauch gedient haben. (Das Schwert ist nun für das Museum in Tokyo erworben worden.) Bei den Itinu von Sachalin (die nach Hokkaido übersiedelt worden sind) und bei denen auf den Kurilen sind fast genau dieselben Gebräuche bezüglich der Gruftgeschenke nachgewiesen worden.

Da die Gräber der Ainu sehr eng und seicht sind, so gingen viele Gegenstände nicht ganz hinein; sondern mußten zerbrochen werden. So findet man denn zerbrochene Schwerter, Steinwerkzeuge usw.

Noch sei bemerkt, daß bisweilen statt des wirklichen Gegenstandes eine Nachahmung beigelegt wird; wohl aus Sparsamkeitsrücksichten. Ein solcher stellvertretender Gegenstand dürfte auch obiges Schwert sein.

Es wird zum Schlusse noch darauf hingewiesen, daß jetzt durch den engeren Verkehr mit den Japanern solche Bräuche immer mehr verschwinden.

Die Ainu bestatten die Toten durch Grablegung. Dabei soll auf jedem Grabe eines Mannes ein langes Kreuz †, auf dem eines Weibes ein Halbkreuz † errichtet werden. Ferner wurde früher das Haus des Verstorbenen niedergebrannt, was jetzt natürlich polizeilich verboten ist, doch soll es noch immer hie und da praktiziert werden. Ein solches Kreuz wird hier in *Skōnai* auch von den Japanern bei Gelegenheit des *Bonnmakari* (Art Armenseelenfest) vor der Haustüre aus dünnem Schilfrohr, zirka 2 m hoch, errichtet. Vielleicht ein Überrest aus der Zeit der Ainu, die sich hier, wie es scheint, ziemlich lange gehalten haben.

(Nach Mitteilungen von S. KONO im „Journal of the Anthropological Society of Tokyo“, Februar 1914.) P. TH. GABRIEL, S. V. D., Hokkaido, Japan.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

R. PÖCH bietet einen „I. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien“ (Mitt. der Anthropol. Ges. XXXV, 1915, 219—235). Die Untersuchungen konnten Sommer 1915 in den beiden Lagern von Eger und Reichenberg vorgenommen werden und erstreckten sich über einen Zeitraum von nahezu zwei Monaten. Die einzig dastehende Gelegenheit, Angehörige der verschiedensten russischen Völkerstämme eingehendst untersuchen zu können, wurde nach besten Kräften ausgenützt. Im Lager von Eger wurden 1016, in dem von Reichenberg 804 Individuen vorgenommen. Neben den exakten Messungen wurden zahlreiche photographische Aufnahmen gemacht, Gipsformen (besonders von Köpfen) hergestellt; auch Phonograph und Kinetograph traten in Tätigkeit. Mit dem Archivphonographen des Phonogrammarchives der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien wurden 16 Aufnahmen von Prosatexten und Liedern gemacht. Hinsichtlich der Türk-sprachen wirkten mit die Linguisten J. KÚNOS und B. VIKÁR aus Budapest. Im übrigen assistierten dem Berichtersteller Prof. PÖCH die Herren G. KYRLE, J. WENINGER, F. HAUTMANN und R. BREUER. — Einige nähere Resultate aus dem gewonnenen reichen Material konnte R. PÖCH bereits in der Fachsitzung der k. k. Geograph. Ges. vom 6. Dez. 1915 vorlegen (Mitt. der k. k. Geogr. Ges. in Wien, 59, 1916, 10—12). Durch die Verfolgung der einzelnen Merkmalsgruppen wurde die ehemalige Verbreitung einzelner Völker aufgedeckt und aus gemeinschaftlichen Merkmalen die Zugehörigkeit jetzt weit von einander wohnender Völker nachgewiesen. „So sind die eingesprengten finnischen Völkerstämme im Osten des russischen Reiches Reste eines ehemals zusammenhängend wohnenden großen Volkes. Die Letten und Litauer nehmen eine Zwischenstellung zwischen Slawen und Germanen ein, die von der skandinavischen Halbinsel her einwanderten.“ Aus dem Völkergemisch des Kaukasus konnten Awarer aus Daghestan, Armenier, Guzier, Gruziner, Imeretiner, Osseten, Mingreljer usw. untersucht werden.

Europe et Généralités.

R. PÖCH présente dans les Mitt. der Anthropol. Ges. XXXV, 1915, 219—235, un «I^{er} Rapport sur les recherches organisées par la Wiener Anthropologische Gesellschaft dans les dépôts de prisonniers de guerre de l'Empire». Les recherches purent être entreprises pendant l'été de 1915 dans les deux dépôts d'Eger et de Reichenberg et furent poursuivies durant presque deux mois. L'occasion qui s'offrait de faire une étude minutieuse de représentants des diverses races russes, a été exploitée le mieux possible. L'enquête a porté sur 1016 individus dans le dépôt d'Eger, et sur 804 dans le dépôt de Reichenberg. Des mensurations précises ont été effectuées, et un grand nombre de photographies et de moulages (surtout de têtes) ont été pris. On a eu recours aussi au phonographe et au cinémathographe. 16 chansons et débits de prose ont été enregistrés avec le phonographe du Phonogrammarchives der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Les linguistes J. KÚNOS et B. VIKÁR de Budapest ont collaboré à l'enquête pour les langues turques. En outre, le rapporteur Prof. PÖCH était assisté de MM. G. KYRLE, J. WENINGER, F. HAUTMANN et R. BREUER. — R. PÖCH pouvait exposer déjà dans la séance spéciale de la k. k. Geograph. Ges. du 6 décembre 1915 quelques conclusions précises qui se dégagent des riches matériaux ainsi recueillis (Mitt. der k. k. Geogr. Ges. in Wien, 59, 1916, 10—12). En suivant les groupes de caractères on a découvert la diffusion dans le passé de chaque peuple, et par les caractères communs établi la parenté de peuples qui actuellement habitent des contrées très éloignées les unes des autres. «Ainsi les tribus finlandaises dispersées à l'est de l'empire russe, sont des restes d'un grand peuple qui autrefois habitait ensemble. Les Lettons et les Lithuaniens occupent une place intermédiaire entre les Slaves et les Germains qui ont émigré de la presqu'île scandinave.» Du mélange de peuple du Caucase on a pu étudier des Awarer du Daghestan, des Arméniens, des Guziens, des Géorgiens, des Imérithiens, des Ossètes, des Mingreliens, etc.

A. HERRMANN gibt eine Übersicht über neuere Forschungen, darunter auch seine eigenen, auf dem Gebiet der Handelsbeziehungen Chinas mit dem römischen Reich. Aus chinesischen Länder- und Reisebeschreibungen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts lassen sich über die Verkehrsstraßen gute Anhaltspunkte gewinnen. Der gesamte innerasiatische Verkehr bewegte sich durch das Tarimbecken. Die alte Grenze Chinas wurde bei den westlichen Toren der großen Mauer überschritten, von da führten die Nord-, Süd- und Mittelstraße nach Kaschgar. „Die alte Nordstraße stimmt in manchen Teilen mit jenem Karawanenweg überein, der am Südfuß des Tienschan entlang führt und heute als die einzige Verkehrsverbindung zwischen dem Osten und Westen in Betracht kommt.“ Die Südstraße hält sich in der Nähe des Kwenlunggebirges. Von Kaschgar aus wurden zuerst die Pässe des Pamirgebirges benutzt. Die Straße führte dann einerseits den Jaxartes entlang zum Aralsee, andererseits über Samarkand nach dem Oxusgebiet, besonders nach Baktra. Über letztere Stadt zog auch der Hauptverkehrsweg nach Indien. Syrien wurde auf zwei Straßen erreicht, von denen die gebräuchlichere über Baktra, Margiana, Ekbatana und Arbela führte. Weder die Chinesen noch die Syrer durften die ganze Reise wagen, die Parther hatten sich die Vermittlung vorbehalten.

In der Kritik alter orientalischer Karten schneidet PTOLÉMÄUS gegen MARINUS schlecht ab. Beide stützten sich für den äußersten Osten auf ein chinesisches Itinerar, das uns in den Han-Annalen noch heute zur Verfügung steht. „Die Seidenstraßen vom alten China nach dem Römischen Reich“ (Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien, 58, 1915, 472—500).

Asien.

In seinen Untersuchungen „Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton“ (Mitt. des Sem. f. Or. Spr., XVIII [1915], Ostasiat. Studien, 261—297) gelangt A. CONRADY zu dem Ergebnis, „daß der steigende Ton sehr häufig (und vielleicht sogar zuerst) aus dem Frage-ton hervorgegangen ist“. Entgegen der bisherigen Ansicht, daß die Zweifelfrage im Chinesischen nur durch suffizierte Schlußpartikeln ausgedrückt werden, weist er zuerst nach, daß schon in der klassischen Sprache eine ziemliche An-

A. HERRMANN donne un résumé de récentes recherches, auxquelles lui-même a fourni sa contribution, relatives à la question des relations commerciales entre la Chine et l'empire romain. Des descriptions chinoises de pays et des récits de voyages du premier siècle avant J.-Ch. permettent de fixer quelques bons points de repère, en ce qui concerne les grandes voies de communication. Tout le trafic à l'intérieur de l'Asie se faisait à travers le bassin du Tarim. L'ancienne frontière de la Chine était franchie par les portes occidentales de la Grande Muraille, et de là trois routes, celle du Nord, celle du Sud et celle du Centre conduisaient vers Kaschgar. «L'ancienne route du Nord coïncide en certaines parties avec le chemin des caravanes qui longe le pied du versant méridional de la chaîne de montagne Tienschan, et aujourd'hui encore reste la seule voie de communication importante entre l'est et l'ouest.» La route du Sud se tenait dans le voisinage de la chaîne Kwenlun. A partir de Kaschgar, on suivait d'abord les défilés des montagnes du Pamir; puis la route conduisait d'une part le long du Jaxarte vers la mer d'Aral, d'autre part par Samarcande vers la région de l'Oxus et particulièrement vers Baktra. Par cette dernière ville passait également la principale route qui conduisait vers l'Inde. On arrivait en Syrie par deux routes, dont la plus suivie passait par Baktra, Margiana, Ecbatane et Arbèles. Ni les Chinois, ni les Syriens ne devaient se hasarder à faire le voyage en son entier: les Parthes s'étaient réservés pour eux-mêmes le rôle d'intermédiaires.

Dans la critique des anciennes cartes orientales PTOLÉMÉE est surpassé par MARINUS. Tous les deux s'appuient pour l'extrême Orient sur un itinéraire chinois que nous retrouvons nous-mêmes encore aujourd'hui dans les Annales Han. «Les routes de la soie de l'ancienne Chine vers l'empire romain» (Mitt. der k. k. Geogr. Ges. in Wien, 58, 1915, 472—500).

Asie.

Dans ses recherches sur «La phrase interrogative dans le vieux-chinois et le son ascendant» (Mitt. des Sem. f. Or. Spr., XVIII [1915], Ostasiat. Studien, 261—297), A. CONRADY parvient au résultat que «le ton ascendant s'est développé très fréquemment (et peut-être même pour la première fois) du ton interrogatif». En opposition à l'opinion soutenue jusqu'ici que l'interrogation dubitative ne s'exprime dans le chinois que par des particules finales suffixées, il démontre d'abord que même dans la langue

zahl Fragesätze ohne Schlußpartikel vorkomme, und zwar besonders in archaischen Formeln. In der vorklassischen Sprache aber, im Ngi-li und im Shu-king, ist die Anwendung von Fragepartikeln die Ausnahme, die Zweifelfrage wird so gut wie immer ohne Fragepartikel gebildet. Diese Fragen können also damals nur durch einen besonderen Ton, den „Frageton“, von den Behauptungssätzen unterschieden gewesen sein, der dem jetzigen steigenden Ton ähnlich gewesen sein muß. In der Tat enthalten die vorklassischen Zweifelfragen gewöhnlich am Anfang oder am Schluß — also an betonter Stelle — ein Wort mit steigendem Tonakzent, der hier „der Rechtsnachfolger und Repräsentant des alten Fragetones ist“. Ein starker Überrest aus der vorklassischen Zeit findet sich auch jetzt noch in „jenen Komposita von Wörtern entgegengesetzter Bedeutung, die das Chinesische gebraucht, um Abstrakta und überhaupt allgemeinere Begriffe auszudrücken“, z. B. *tā-slav* „groß (oder) klein“ „Größe“ usw. In diesen Verbindungen trägt stets eines der beiden Glieder, oft auch beide, den steigenden Ton; sie sind nichts anderes als Fragen, und zwar Doppelfragen.

Afrika.

E. v. SICK bietet eine inhaltreiche ethnographische Skizze des Bantu-Stammes der Waniaturu in Deutsch-Ostafrika (Bäbler-Archiv, 5, 1915, 1—62). Diese Neger bauen umfangreiche, teilweise im Boden versenkte Häuser. Ihre Hauptnahrung besteht aus Mehlbrei und Milch, sie machen aber auch ausgiebigen Gebrauch von Hirsebier. Kleidung tragen die Männer gewöhnlich nicht, denn der Gürtel ist nur ein Schmuckstück; dagegen beschmieren sie sich gern mit weißem und rotem Lehm. An Deformationen üben sie die Beschneidung und das Ausschlagen der zwei unteren Schneidezähne. Sie gebrauchen Pfeil und Bogen, Speer, Schild und Keule. Die primitive Viehzucht erstreckt sich auf Rind, Schaf, Ziege, Esel, Huhn, Katze und Hund. Die Feldarbeit (ohne Pflug) fällt vorwiegend den Frauen zu. Nur die Söhne erben, am meisten der jüngste und der älteste. Häuptlinge und Sklaven sind unbekannt, ein Rat der Alten bildet die Autorität in ihren Sippen. Innerhalb jeder der 30 Sippen existiert ein gut beobachtetes Heiratsverbot, das vom Totem unabhängig ist. Die Totemtiere dürfen getötet und gegessen werden. Die Beerdigung findet meistens im Gehöft statt, wobei der Tote mit angezogenen Knien und mit dem Gesicht nach Osten in

classique il y a un nombre assez grand de phrases interrogatives sans particules finales, et surtout dans des formules archaïques. Mais dans la langue préclassique, dans le Ngi-li et le Shu-king, l'emploi de particules interrogatives forme l'exception, l'interrogation dubitative est formée presque toujours sans particules interrogatives. A ces temps-là, ces interrogations ne peuvent avoir été distinguées des phrases affirmatives que par un ton spécial, le «ton interrogatif», qui doit avoir été semblable au ton ascendant actuel. Et en effet, les interrogations dubitatives préclassiques apportent ordinairement au commencement ou à la fin — donc à un place marquée — un mot avec ton ascendant, qui ici «est le successeur en droit et le représentant de l'ancien ton interrogatif». Une survivance assez forte du temps préclassique se présente encore aujourd'hui dans «ces composita de mots de signification opposée, employés par le chinois pour exprimer des abstracta et en général des idées universelles», p. e. *tā-siav* «grand (ou) petit» = «grandeur». Dans ces compositions, l'un des deux membres, souvent tous les deux, porte toujours le ton ascendant; elles ne sont en vérité autre chose que des interrogations, des interrogations doublées.

Afrique.

E. v. SICK publie une esquisse ethnologique substantielle sur la tribu Bantou des Waniatou-rous en Deutsch-Ostafrika dans Baessler-Archiv, 5, 1915, 1—62. Ces nègres construisent des maisons spacieuses en partie enfoncées dans la terre. Leur nourriture se compose principalement de bouillie et de lait, ils font aussi cependant une abondante consommation de bière de millet. Les hommes ne portent habituellement pas d'habit, car leur ceinture en effet n'est qu'une étoffe pour la parure; mais ils aiment à s'enduire d'argile blanche et rouge. Comme mutilations ils pratiquent la circoncision et l'arrachement des deux dents incisives inférieures. Ils font usage de la flèche et de l'arc, de la lance, du bouclier et de la massue. L'élevage du bétail, qui est rudimentaire, s'étend au bœuf, au mouton, à la chèvre, à l'âne, à la poule, au chat et au chien. Le travail des champs (sans charrue) incombe surtout aux femmes. Les fils seuls héritent, et les plus favorisés sont le plus jeune et l'aîné. Chef de tribu et esclaves sont inconnus. Un conseil des anciens constitue l'autorité dans leurs familles. Une prohibition bien respectée, qui ne dépend pas du totem, défend le mariage à l'intérieur même de chacune des 30 familles. Il est permis de tuer et de manger les animaux totem. La

eine Ochsenhaut gelegt und mit einem Schaffell bedeckt wird. Tapfere Krieger werden als Hocker beigesetzt, Nahrung oder Waffen werden nicht mitgegeben. Die Ahnenverehrung richtet sich besonders auf den ersten Ahn Tita. Der Himmelsgott Matunda hat alles geschaffen. Sie opfern auf den Gräbern der Verstorbenen, aber auch in Höhlen, indem sie Tiere schlachten und mit dem Mageninhalt Menschen, Tiere und Orte besprengen. In ihren schönen Märchen hat auch der Einbein seinen Platz.

Amerika.

C. SEELER gibt im Bäßler-Archiv, 5, 1915, 98—135, eine detaillierte Beschreibung und Abbildung der gemeinsam mit E. SELER gesammelten und im Berliner Museum für Völkerkunde aufbewahrten Tongegenstände aus der Huasteca in Mexiko, der reichhaltigsten unter allen verwandten Sammlungen der Erde. Die wichtigsten Stücke anderer Museen sind mit aufgenommen, so daß das Studium dieser Darstellung für manche Zwecke den Besuch im Museum ersetzen kann. Am meisten sind die Spinnwirtel mit ihren interessanten Verzierungen vertreten; unter den Topfwaren nehmen den ersten Platz ein die für die Huasteca charakteristischen Formen in weißem Material mit schwarzer Dekoration. Am Schluß sind einige Gegenstände aus Stein beigelegt. Symbolen des Ostens begegnet man auf jeder Seite; so dem Feuerbohrer, der Flamme, dem Rauch, dem Schmetterling, dem Augenring, der Sonne, fast geschlossenen Augen, offenem Munde, dem griechischen Kreuze usw. „Die Sammlung ist sehr geeignet, uns deutlich vor Augen zu führen, wieviel dem Forscher und dem Sammler zu tun bleibt in dem noch immer von reichen Wäldern bedeckten, warmen Küstenland der Huasteca . . . Systematische Forschungsarbeit täte not, und sie wird sicher lohnend sein, denn manche Frage kann vielleicht hier eine Lösung finden.“

TH. KOCH-GRÜNBERG teilt im Archiv f. Religionsw., 18, 1915, 385—393 zwei ausführliche Mythen der Arekuná-Indianer in Venezolanisch-Guayana mit. Zur ersten „Akalapizéima und die Sonne“ hat sich bis jetzt keine Verwandte gefunden. Die zweite berichtet von einem Helden, der auf Erden ein Bein verlor und dann unter die Sterne versetzt wurde; dieser Mythos findet

sépulture est pratiquée le plus souvent dans la ferme. Le mort est placé dans la tombe à genoux tourbés et le visage tourné vers l'est; on l'enveloppe d'une peau de bœuf et on le recouvre d'une peau de brebis. Les guerriers courageux sont enterrés assis; on ne met dans leurs tombes ni nourriture, ni armes. Le culte des ancêtres s'adresse surtout au premier ancêtre Ahn Tita. Le Dieu du ciel Matunda a tout créé. On offre des sacrifices sur les tombeaux des défunts, mais aussi dans les cavernes. Pour avoir des sacrifices on tue des animaux et asperge avec le contenu de leur estomac gens, bêtes et campagne. Dans leurs beaux contes l'Un-pied a aussi sa place.

Amérique.

C. SELER donne dans Baessler-Archiv, 5, 1915, 98—135, une description détaillée avec reproductions des objets en terre provenant de la Huasteca en Mexique, qu'elle a rassemblés en collaboration avec E. SELER, et qui sont maintenant conservés au Musée d'Ethnologie de Berlin. Cette collection est la plus riche parmi toutes celles qui lui sont parentes. C. SELER a fait entrer dans son travail les pièces les plus importantes d'autres musées, de sorte que l'étude de sa description peut remplacer pour certaines fins la visite du Musée. Les pesons de fuseau avec leurs intéressantes ornements sont le plus largement représentés. Parmi les poteries, celles en matière blanche avec décoration noire, qui sont caractéristiques pour la Huasteca, occupent la première place. A la fin ont été ajoutés quelques objets en pierre. On rencontre à chaque page des symboles d'est, p. e. le perçoir à feu, la flamme, la fumée, le papillon, l'œil cerné, le soleil, des yeux presque fermés, la bouche ouverte, la croix grecque etc. «La collection est bien propre à nous faire voir clairement des yeux combien il reste à faire au chercheur et au collectionneur sur les côtes chaudes de la Huasteca, qui sont encore toujours couvertes de riches forêts . . . Un travail de recherche systématique serait nécessaire, et il serait certainement récompensé, car certaine question peut trouver ici sa solution.»

TH. KOCH-GRÜNBERG communique dans Archiv f. Religionsw., 18, 1915, 385—393, deux Mythes détaillés des Indiens Arekuná de la Guyane vénézuélienne. Le premier, «Akalapizéima et le Soleil» n'a de parenté avec aucun des mythes découverts jusqu'ici. Le second parle d'un héros qui perdit sur la terre une jambe et fut ensuite transporté parmi les étoiles. Ce dernier

sich in etwas verschiedener Form auch bei anderen karaibischen Stämmen. Demnächst soll das gesamte Sagenmaterial in Buchform erscheinen.

A. M. TOZZER, Direktor (für d. J. 1914) der Internat. School of Amer. Archiv a. Ethn. i. Mexico, berichtet über die bisherige Tätigkeit der Anstalt (Amer. Anthropol., 17, 1915, 384—395). Seit der Eröffnung i. J. 1910 gingen bereits 37 Arbeiten daraus hervor. Die auf Anregung von Prof. SELER in den Vordergrund gestellten stratigraphischen Ausgrabungen haben schon wichtige Resultate über die alten Besiedelungen geliefert. „Es scheint klar zu sein, daß wir die Grenzen des primitiven Typus ebensoweit nach Osten ausdehnen müssen, wie sie in Colima und Michoacan bereits nach Westen ausgedehnt wurden. Die Anwesenheit ähnlicher Typen weit gegen Süden (Salvador) mag uns zeigen, daß wir hier Repräsentanten eines frühen Kulturzustandes vor uns haben, der über ganz Mittelamerika verbreitet war, und aus dem die verschiedenen jetzt bekannten Kulturen, wie die der Nahuatl, Zapoteken und Maya hervorgegangen sind.“

Über die religiösen Vorstellungen der Itonama-Indianer in Ost-Bolivia, die im 17. und 18. Jahrhundert von Jesuiten missioniert wurden, veröffentlicht E. NORDENSKIÖLD verschiedene Einzelheiten (Zeitschr. f. Ethn., 47, 1915, 105—113). Während diese Indianer von ihrer indigenen materiellen Kultur nicht viel mehr als etwas Korbflecht- und Gewebeindustrie bewahren, leben auf geistig-religiösem Gebiete die Vorstellungen des alten Heidentums kräftig fort. Eine besonders große Rolle spielen bei ihnen die Geister der Verstorbenen. Die Seele *mibola* des Toten bleibt in der Nähe des Ortes, wo der Verstorbene gelebt, und wird *Chokihua*. Letztere erheben Anspruch auf alles, was sie zu Lebzeiten auf Erden besaßen. Solche Vorstellungen beeinflussen sehr Handel und Wandel der Indianer. Auch mehrere Tiere — solche, die wie die Kolibris, Boaschlangen usw., früher Menschen waren — sind *Chokihua*. Beim Krankenheilen, Prophezeien und Verhexen kommen sie besonders in Betracht. Eine fernere, den Itonama-Indianern eigentümliche Vorstellung ist die, daß jedes Tier seine Pflanze, seine *huaboa* hat, zu der es in einem intimen Verhältnis steht. Auf Reste des Totemismus deutet das Verbot, das Fleisch von Brüllaffen und Wildschweinen zu essen. Bestimmte Verhaltensmaßregeln für den Vater bei Geburt eines Kindes erinnern an die Kuvade. Ähnliche Studien wie von den Itonama hat NORDEN-

mythe se trouve sous une forme un peu différente chez d'autres tribus caraïbes. L'ensemble des matériaux relatifs à ces mythes paraîtra prochainement sous forme de livre.

A. M. TOZZER, directeur (pour l'année 1914) de l'Internat. School of Amer. Archiv a. Ethn. in Mexico, rend compte de l'activité que l'établissement a déployée jusqu'ici (Amer. Anthropol., 17, 1915, 384—395). Depuis l'ouverture en 1910 37 travaux en sont déjà sortis. Les fouilles stratigraphiques, qui sous l'instigation du Prof. SELER ont été mises au premier plan, ont déjà fourni des renseignements importants sur les anciennes colonisations. «Il semble clair que les limites du type primitif doivent être reculées aussi loin vers l'est, qu'elles ont déjà été étendues vers l'ouest en Colima et Michoacan. La présence de types semblables loin vers le sud (Salvador) peut nous montrer que nous avons ici des représentants d'une civilisation antérieure, qui était répandue sur toute l'Amérique centrale, et d'où proviennent les diverses civilisations actuellement connues, comme celle des Nahuatl, des Zapotèques et des Mayas.»

E. NORDENSKIÖLD publie dans la Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 105—113 quelques détails sur les conceptions religieuses des Indiens Itonama de la Bolivie orientale, qui furent évangélisés au 17 et 18 siècle par les Jésuites. Tandis que ces Indiens n'ont gardé de leur culture matérielle indigène guère plus que l'industrie des flacons tissés et le tissage, dans le domaine intellectuel-religieux les conceptions de l'ancien paganisme subsistent très vivantes. Les esprits des défunts jouent chez eux un rôle particulièrement important. L'âme *mibola* du mort reste dans le voisinage du lieu où il a vécu, et devient *Chokihua*. Ces derniers élèvent des prétentions surtout ce qu'ils ont possédé pendant leur vie sur la terre. Ces conceptions exercent une grande influence sur la conduite des Indiens. Plusieurs animaux, aussi tels que les colibris, les boas, etc., qui autrefois appartenaient à l'espèce humaine, sont *Chokihua*. Ils interviennent surtout dans les maladies, les divinations, et les ensorcellements. Une autre conception propre aux Indiens Itonama est que chaque bête a sa plante, sa *huaboa*, avec laquelle elle est en relation intime. La défense de manger la chair des singes hurleurs et des cochons sauvages indique un reste de totémisme. Certaines prescriptions concernant le père à la naissance d'un enfant rappellent la Couvade. NORDENSKIÖLD a fait une étude des Mosetenes, des

SKIÖLD von den Mosetene, Cavina und Tumupasa-Tacana gemacht.

Cavinas et des Tumupasas-Tacana semblable à celle des Itomamas.

Ozeanien.

In einem Artikel „Sun-cult and megaliths in Oceania“ (Amer. Anthr., 17, 1915, 431—445) sucht W. H. R. RIVERS zu erweisen, daß die Erbauer der berühmten Megalithen Ozeaniens ident sind mit den Trägern eines bestimmten Sonnenkultes, wie er sich besonders vom Bismarck-Archipel, den Salomonen, dem südlichen Melanesien und dem östlichen Polynisien bezeugt findet. Eine unabhängige Entstehung dieses Kultes an den verschiedenen Orten seines Vorkommens hält RIVERS für ausgeschlossen. Er glaubt, einen einheitlichen, und zwar außerhalb des jetzigen Verbreitungsgebietes liegenden nördlichen Entstehungsort dafür annehmen zu müssen. Denn der Kult betont einheitlich die Geburt, das Leben und den Tod der Sonne [Jahresthema der austronesischen Solarmythologie] derart, daß eine Bildung solcher Vorstellungen in der Nähe des Äquators als undenkbar erscheine. Weitere Untersuchungen tun dann dar, daß mit der Verbreitung dieses Sonnenkultes die der ozeanischen Megalithen parallel geht, ja von letzteren vielfach berichtet wird, wie sie bei der Sonnenverehrung eine Rolle spielen.

Im Internat. Archiv für Ethnogr., XXIII, 1915, 17—33, 49—136, hat A. W. NIEUWENHUIS seine Untersuchungen über die Veranlagung der malaisischen Völker des ostindischen Archipels weiter fortgeführt. Hat der Verfasser im Supplement zu Bd. XXI des Archivs ihr Vorstellungsvermögen¹ und in Bd. XXII, S. 165 ff., ihr Erinnerungsvermögen eingehend behandelt, so kommt es ihm in vorliegender Arbeit an erster Stelle darauf an, den Grundformen des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens nachzuspüren und zu untersuchen, inwiefern sich diese unter den Malaien ausfindig machen lassen. So nimmt er im einzelnen vor die Arithmetik, die Geometrie, das naturwissenschaftliche Denken und die Mechanik. Am Ende der Ausführungen über das naturwissenschaftliche Denken der Malaien kommt NIEUWENHUIS zum Schluß: „Diese niedrig entwickelten Menschen unterscheiden sich nicht durch das Fehlen der Verstandeseigenschaften, mittels welcher sich die Naturwissenschaften unter den höher zivilisierten Rassen ausgebildet haben, sie sind im Gegenteil auch bei ihnen

Océanie.

Dans un article de l'Amer. Anthropol. 17, 1915, 431—435 intitulé «Sun-cult and megaliths in Oceania» W. H. R. RIVERS cherche à prouver que les constructeurs des célèbres mégalithes d'Océanie sont identiques avec les propagateurs d'un certain culte du soleil, tel qu'on le trouve pratiqué particulièrement dans l'Archipel Bismarck, les îles Salomons, dans le sud de la Mélanésie et dans l'est de la Polynésie. RIVERS tient une formation indépendante de ce culte dans les différentes contrées où on le rencontre pour impossible. Il croit devoir admettre un lieu unique d'origine, situé au nord et en dehors des régions où il est actuellement répandu. Car le culte insiste partout de la même manière sur la naissance, la vie, et la mort du soleil [Jahresthema der austrones. Solarmythologie] de telle sorte que la formation de telles conceptions dans le voisinage de l'équateur paraît inconcevable. D'autres recherches ont montré que la diffusion des mégalithes océaniens est parallèle à celle du culte du soleil, et même que ceux-ci, comme on l'a souvent rapporté, jouent un rôle dans la vénération du soleil.

Dans Internat. Archiv für Ethnogr., XXIII (1915), 17—33, 49—136, A. W. NIEUWENHUIS a continué ses recherches sur les facultés des peuples malaisiens de l'Archipel indonésien. L'auteur avait déjà étudié en détail dans le Supplément au volume XXI des Archives leur intelligence¹ et dans le volume XXII, p. 165 et suivantes leur mémoire. Dans le présent travail, il se propose en première ligne de rechercher et d'examiner les formes fondamentales de leur pensée en mathématiques et dans les sciences de la nature, autant qu'elles existent chez les Malaisiens. Il étudie en détail l'arithmétique, la géométrie, les sciences de la nature et la mécanique. A la fin de ses développements sur les sciences de la nature chez les Malaisiens, il arrive à cette conclusion. «Ces peuples moins développés ne se distinguent pas par l'absence des facultés intellectuelles, par lesquelles les sciences de la nature ont été construites chez les races plus civilisées. On peut au contraire constater l'existence de ces facultés chez eux, mais elles n'ont pas pu se développer dans ce milieu.» La conclusion finale est «que les aptitudes intellec-

¹ Siehe eine Besprechung dieser Arbeit im „Anthropos“, VIII (1913), 1164—1165.

¹ Voir une critique de ce travail dans «Anthropos», VIII (1913), 1164—1165.

nachzuweisen, haben sich aber in dieser Umgebung nicht entwickeln können." Das Endergebnis ist dann, „daß die Verstandesanlage der Malaien in den Eigenschaften, die bis jetzt in die Untersuchung einbezogen wurden, derjenigen der weißen Rasse nicht nachsteht“. Eine Behandlung des logischen Denkens der Malaien an sich, welche die Untersuchungen über ihre Verstandesanlage naturgemäß abschließt, kündigt NIEUWENHUIS an.

E. LÖRING berichtet über „Altindische Einflüsse im Malaiischen mit besonderer Berücksichtigung der Kulturgeschichte“ (Jahresbericht des Frankfurter Vereines für oriental. Sprachen, 1916, 24—38). Es scheint, „daß wir es bei der Beeinflussung der malaiischen Völker nicht so sehr mit einer eigentlich völkischen Kulturarbeit zu tun haben, als vielmehr mit einer zivilisatorischen Arbeit gewisser einflußreicher, des Sanskrit kundiger Persönlichkeiten, welche, ungefähr wie die viel später kommenden Missionäre des Islam, sich an den Höfen oder in den Residenzen der malaiischen Fürsten niederließen und durch ihren Reichtum oder ihre höhere Gelehrsamkeit bald einen weitreichenden Einfluß auf die Kultur, erst des königlichen Hauses, dann weiterer Kreise, ausübten.“ Neben der ausgedehnten Beeinflussung der Sprache erscheint der minimale Einfluß auf die Religion sehr auffällig. „Aus der ganzen Sanskritphraseologie des Buddhismus ist nicht ein einziges Wort ins Malaiische eingedrungen.“ Astronomische Kenntnisse sind herübergekommen und mit ihnen der früheste Kalender der Malaien, außerdem militärische. Die höfische Sprache ist am stärksten von Sanskritwörtern durchsetzt.

tuelles des Malaisiens, sous les points de vue examinés jusqu'ici, ne sont pas inférieures à celles des races blanches. NIEUWENHUIS annonce une étude de la pensée logique en soi des Malaisiens qui termineront turellement ses recherches sur leurs facultés intellectuelles.

E. LÖRING présente un rapport sur des «influences de l'ancienne Inde» sur la langue malaise étudiées particulièrement du point de vue de l'histoire de la civilisation (Jahresbericht des Frankfurter Vereines für orientalische Sprachen, 1916, 24—38). Il semble «qu'il s'agit ici moins d'un travail de culture populaire que d'un travail de civilisation du à quelques personnalités influentes, connaissant le sanscrit, et qui, à peu près comme les missionnaires musulmans venus beaucoup plus tard, s'établirent à la cour où dans la résidence des princes malaisiens, et qui grâce à leur richesse ou à leur haut savoir exercèrent bientôt une influence considérable tout d'abord sur la culture de la maison royale, et puis sur celle de cercles plus étendus». A côté de l'influence très importante exercée sur la langue des Malaisiens, le peu d'influence exercée sur leur religion paraît très frappante. «De toute la phraséologie sanscrite du Bouddhisme, il n'y a pas un seul mot qui soit passé dans le malais.» Il y a eu transmission de connaissances astronomiques et avec elles du premier calendrier malaisien, et aussi de connaissances militaires. La langue des cours est le plus fortement mêlée de termes sanscrits.

Bibliographie.

Nathan Söderblom, Erzbischof von Upsala. *Das Werden des Gottesglaubens.* Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, herausgegeben von **Rudolf Stüve**. Leipzig 1916. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. XII + 398 SS. in Quart. Preis Mk. 8.—, in Leinen geb. Mk. 9.—.

Über das Verhältnis der deutschen Ausgabe zum schwedischen „Gudstons Uppkomst“ des früheren Professors der vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Leipzig, Dr. NATHAN SÖDERBLOM, jetzigen (protestantischen) Erzbischofs von Upsala, schreibt Dr. STÜVE, der Herausgeber der deutschen Bearbeitung, folgendes: „Die deutsche Ausgabe ist nicht nur eine Übersetzung des Originals, sondern inhaltlich eine nicht unbeträchtlich erweiterte Neubearbeitung“, indem aus dem umfangreicheren Originalmanuskript des Verfassers manches hinzugefügt, manches von der schwedischen Ausgabe weggelassen, außerdem noch andere Erweiterungen des Textes und eine Anzahl Anmerkungen von dem Verfasser selbst beigelegt wurden. Durch die eingehende Mitarbeit des bekannten Leipziger Sinologen Prof. CONRADY hat das Kapitel über den chinesischen *Schang-ti* eine völlige Neubearbeitung gefunden. Die Fertigstellung des Manuskriptes bis auf wenige Seiten erfolgte unmittelbar vor Ausbruch des Krieges, wo Dr. STÜVE zu einer Abteilung des Roten Kreuzes beordert wurde; dadurch wurde die Korrektur der Druckbogen beeinträchtigt, und es erklärt sich so die — allerdings nicht ganz geringe — Anzahl der stehengebliebenen Druckfehler.

Das durch Dr. STÜVE hier in deutscher Sprache dargebotene Werk des durch eine Reihe von Vorarbeiten auf diesem Gebiete schon vorteilhaft bekannten schwedischen Gelehrten ist ein sehr bedeutsames. Es bringt in ziemlicher Vollständigkeit das augenblicklich zu Gebote stehende Tatsachenmaterial, berichtet über die aufgestellten Theorien, setzt sich gewissenhaft und vorurteilslos mit ihnen auseinander, sucht in vorsichtiger Mäßigung „extreme“ Auffassungen zu vermeiden, macht aber doch zum Schluß einen Lösungsvorstoß, der bedeutender Originalität wie starker Kühnheit nicht entbehrt. Wir werden dem geschlossenen Zusammenhang des ganzen Werkes am besten gerecht werden, wenn wir unsere Beurteilung nicht an die einzelnen Teile knüpfen, sondern zuerst die Gesamtheit des Inhalts in großen Zügen darlegen und dann auch unsere Beurteilung in zusammenhängender Darstellung folgen lassen, was aber nicht ausschließen soll, daß wir auch bereits in die Darlegung des Inhalts an geeigneten Stellen einzelne kritische Bemerkungen einfließen lassen.

Nachdem in dem ersten Kapitel „Die Primitiven und wir“ (S. 1—9) in trefflicher Weise die Schwierigkeiten dargelegt sind, in die geistige und besonders in die religiöse Seite des Lebens der Primitiven einzudringen, widmet der Verfasser das zweite Kapitel (S. 10—32) dem Animismus. Der weitere Titel desselben: „Belebung und Beseelung“ zeigt indes, daß der Animismus hier nicht in dem strikten TYLOR'schen Sinne gefaßt ist, der sich durchaus auf die Erfassung des „Unterschiedes“ von Geist und Körper gründet. Indem Dr. SÖDERBLOM einfach „Belebung“ hinzunimmt, begreift er auch eine wesentlich verschiedene Operation, die aber einer ganz anderen, und zwar älteren Kulturstufe angehört, die Personifikation, mit ein, die die Naturgegenstände als denkende und wollende Agentien auffaßt, bevor noch ein Unterschied von Geist und Körper erfaßt ist¹. Er benennt das mit dem Namen „Animatismus“, der aber dem eigentlichen Wesensunterschied der Personifikation von dem Animismus nicht gerecht wird. Die Folgen dieser Vermischung zweier ganz verschiedener Dinge sind, wie wir weiter unten noch sehen werden, ziemlich beträchtliche und für die Schlußthesen des Verfassers nicht ganz günstige.

¹ Siehe darüber SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee. Münster 1912, S. 424, 427, 431 448 ff., 457.

Vortrefflich ist dagegen ausgeführt, einerseits, daß der Animismus nicht einmal alles auf die Seele Bezügliche erklärt, so z. B. den Ahnenkult, die Seelenwanderung, anderseits „daß der Animismus in der Geschichte der Menschheit nicht eine vorübergehende Rolle als eine kindische, längst überwundene Hypothese gespielt hat; sondern der ganzen idealistischen oder spiritualistischen Weltansicht zugrunde liegt, welche in jede Religion — außer dem ursprünglichen hinayanischen Buddhismus — als wesentlicher Bestandteil eingeht“ (S. 31). Er berührt sich hier mit ANDREW LANG's Auffassung¹. Wenn dagegen gesagt wird: „Für den Gottesglauben bedeutet der Animismus dasselbe wie für die Auffassung des Menschen, daß die Gottheit als Wille und Einzelpersonlichkeit betrachtet wird,“ so macht sich da auch eben jene Verwischung der Begriffe geltend, auf die wir weiter unten noch einzugehen haben; es genügt, wenn wir hier feststellen, daß die Verdienste des Animismus um die Religion und den Gottesglauben sich einzig auf die Präzisierung — nicht des Persönlichkeits-, sondern — des Geistbegriffes beschränken.

Umfangreicher ist das dritte Kapitel „Die Macht“ (S. 33—113), welches den in der neueren vergleichenden Religionswissenschaft zu solcher Bedeutung gelangten Zauberglauben behandelt. Nach einer guten umfassenden Darlegung der hierhin gehörigen Tatsachen untersucht der Verfasser das Verhältnis von Animismus und Magismus, indem er die Doppelfrage aufwirft: Hat jede Seele oder jeder Geist Mana? und: Ist jedes Mana Geist oder Seele? Die erste Frage verneint er, die zweite bejaht er in weitgehendem Maße: „Wir finden, daß diese Macht in der Regel, aber nicht immer, von einem persönlichen Willen herrührt.“ Gegenüber der Betonung der in der magischen Technik, also in etwas Unpersönlichem, liegenden Kraft hebt er dabei in glücklicher Weise die Bedeutung der persönlichen Begabung auch für den Zauber hervor². Der Verfasser tritt dann an die Untersuchung der sehr interessanten Fälle heran, wo — wie bei dem *Ngai* der Masai, dem *Manitu* der nordamerikanischen Indianer, dem *Nzambi* der Westafrikaner u. a. — das gleiche Wort in der Bedeutung von „Gott“ und von „außergewöhnlich“, „machtvoll“ gebraucht wird. Es ist das ein sehr verdienstvolles Unternehmen; aber es müßte doch wohl viel mehr individualisierend und mit eingehenderer Kenntnis der betreffenden Sprachen durchgeführt werden, um zu abschließenden Ergebnissen zu gelangen. Wenn SÖDERBLOM zu der Auffassung zu neigen scheint, daß die zweite Bedeutung die ursprüngliche gewesen sei, aus der die erstere sich entwickelt habe, so müßte das bei dem jetzigen Stand der Untersuchung als unbewiesene Verallgemeinerung betrachtet werden. Aber vielleicht meint er es auch nicht so; denn S. 106 lesen wir: „Die Macht wird nicht immer, sondern nur in Ausnahmefällen zu einer Gottheit,“ was allerdings mehr auf den Inhalt, als auf die Bezeichnung geht. Zustimmung kann man ihm nur, wenn er sich gegen eine andere Verallgemeinerung wendet, gegen die These, daß überall an einem bestimmten Punkte der Entwicklung oder gar zu Beginn derselben es zur Annahme einer allgemeinen unpersönlichen, abstrakten Zaubersubstanz gekommen sei; er erklärt das für „ebenso töricht als modern“. „An manchen Stellen ist der Gedanke einer allgemeinen Kraftsubstanz niemals zustandegekommen; in einer anderen Kultur ist dies verhältnismäßig früh geschehen“ (S. 104). Den Zusammenhang zwischen Machtstoff und Schöpfer findet Dr. SÖDERBLOM darin, „daß bei beiden die Ursache für etwas gesucht wird, was man sonst nicht erklären kann“ (S. 93), und er meint, daß im allgemeinen bei den Primitiven der Unterschied zwischen der persönlichen Tätigkeit des Schöpfers und der unpersönlichen Art des Kraftstoffes nicht so deutlich erfaßt werde, eine Meinung, die wir weiter unten als nicht haltbar darten werden. Man würde erstaunt sein, nun noch einmal die Frage der „Bedeutung der Machtvorstellung für den Gottesglauben“ aufgeworfen zu sehen (S. 106 ff.); aber man muß wissen, daß Dr. SÖDERBLOM den Begriff des Schöpfers, des höchsten Wesens, scharf von dem Gottesbegriff trennt. Es ist deshalb notwendig, ihn vorher über diesen Unterschied sich aussprechen zu lassen.

Das geschieht im Kapitel 4: „Der Urheber“ (S. 114—185). Es werden zuerst die Tatsachen dargelegt, aber in einer überaus merkwürdigen Weise. Während von den ältesten Völkerschichten, den Pygmäen, mit Ausnahme einer kurzen Erwähnung der Andamanesen, mit keinem Wort die Rede ist, die Südost-Australier mit einigen Zeilen abgetan sind, werden den Zentral-

¹ Siehe SCHMIDT, a. a. O., S. 167 ff. Vgl. die Kritik dazu, S. 93.

² Eine gute Bestätigung für diese Auffassung findet sich bei P. J. MEIER, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern. „Anthropos“, VIII (1913), S. 9 ff.

australien — vielleicht den auf der ganzen Welt für diese Frage am wenigsten charakteristischen Stämmen — allein 16 Seiten gewidmet (S. 116—133), mehr als allen noch übrigen Völkern und Stämmen, die dann noch zur Behandlung gelangen (S. 133—146). Das kann unmöglich ein adäquates Bild der tatsächlichen Verhältnisse geben. Dazu kommt, daß alle diese höchsten Wesen der verschiedensten Kulturstufen, also auch der verschiedensten Stufen ihrer Entwicklung, in eine Kategorie gesteckt werden und eine Art Durchschnittswert berechnet wird, der dann stets in den folgenden Erörterungen figuriert. In der physischen Anthropologie weiß man seit geraumer Zeit, was man von diesen „Mittelwerten“ zu halten hat; in der Ethnologie fahren sie leider noch vielfach fort, Verwirrung anzurichten. Das offenbart sich auch hier, wenn der Verfasser jetzt daran geht, sich mit den bezüglich dieser höchsten Wesen aufgestellten Theorien auseinanderzusetzen.

Er nimmt zuerst die Lehre von dem sogenannten Urmonotheismus vor, die von A. LANG eingeleitet, dann aber vorzüglich durch mich ausgebaut worden sei. Er hält sich vorzüglich an die in meinem „Ursprung der Gottesidee“ (S. 373 ff.) über die höchsten Wesen von Südost-Australien angestellten Untersuchungen. Er spendet ihnen zwar alles mögliche Lob und gibt auch zu, daß „die Hauptsache . . . mit überzeugender Kraft und gründlicher Durchdringung des Stoffes bewiesen“ sei: „die Naturmythologie gibt keine befriedigende Lösung des Problems der Urwesen“ (S. 153). Aber er vermag sich nicht davon zu überzeugen, daß „die betreffenden Sagen einen so ausgedehnten astralen Inhalt haben“, wie ich es glauben machen will (S. 153). Das wird mir verständlich, wenn ich S. 174 lese: „Wie Sonne und Mond, Himmel oder Donner solche Bilder und Zwittergestalten (tierförmige Götter) hervorrufen konnten, ist mir unverständlich.“ Warum und worin Adler, Falke und ähnliche Tiere die Sonne, dagegen Rabe, Krähe, Schlange, Frosch, Eidechse, Hase, Eber u. a. den Mond bedeuten, ist allerdings nur aus einer guten Kenntnis der Astralmythologie zu erfassen, deren Formen ja nicht nur in Südost-Australien vorkommen, sondern weltweite Verbreitung haben. Diese genauere Kenntnis gibt sich allerdings in dem sonst so kenntnisreichen Buche positiv nicht zu erkennen. Der Verfasser wird sich aber der dringenden Notwendigkeit derselben immer stärker bewußt werden, wenn er bei den einzelnen tiergestaltigen Gottheiten sich stets die scharfe Frage vorlegt, warum die betreffende Gottheit gerade unter dieser und nicht unter einer anderen Tiergestalt dargestellt ist; er wird dann allmählich inne werden, daß es doch etwas zu sorglos ist, die Erklärung dafür einfachhin den „*lusus naturae*“ zu überlassen.

Des weiteren stößt sich Dr. SÖDERBLOM an meiner „so scharf gezeichneten Form“ der aufeinanderfolgenden Schichten; er nennt es ironisch ein Bild, „das in Klarheit der Anordnung, Festigkeit der Umrisse und Kunst der Perspektive nichts zu wünschen übrig läßt“ (S. 157). Wenn er dann aber schreibt: „Ein so entschiedener Gegner der animistischen Theorie er [SCHMIDT] ist, so streng und schematisch-evolutionistisch ist im übrigen seine Auffassung vom Entwicklungsgang der Kultur“ (S. 154), wenn er mir imputiert, ich nehme die „Verwandlung“ des Himmelsgottes in einen Mond- oder Sonnengott an (S. 157), so scheint mir doch, daß das eigentliche Wesen und das eigentliche Ziel meiner ganzen Untersuchung hier nicht erfaßt ist. Es gibt ja bei mir keine Entwicklungsphasen, keine „Evolution“, sondern historische Über-einanderlagerung von Kulturschichten, historische Aufeinanderfolge und Einwanderung von Kulturkreisen, die wesentlich, also in deutlich erkennbaren Intervallunterschieden, von einander abgegrenzt sind, ihren selbständigen Ursprung irgendwo auf der weiten Welt hatten, aber jetzt auf ihren Wanderungen in räumlich-zeitliche Berührungen mit einander gelangt sind und nun Einflüsse auf einander ausüben. Das sind aber keine „Verwandlungen“ von innen heraus, keine „Entwicklungen“, sondern Beeinflussungen von außen her. SÖDERBLOM findet die Annahme dieser „Verwandlungen“ für „belanglos“. Nun wohl, ich hatte geglaubt, daß es von einiger Bedeutung sei, festzustellen, mit welchen Kulturkreisen das höchste Wesen in Berührung gekommen sei, wie deren spezifische religiöse Bildungen auf es eingewirkt haben, in welchen Kulturkreis es selbst seiner Art und seiner Entstehung nach hineingehöre, um dann zu versuchen, das höchste Wesen darzustellen, wie es in sich, vor allen jenen Beeinflussungen beschaffen gewesen sei. Zu diesem Zweck hatte ich meine mühseligen Einzeluntersuchungen angestellt, und ich meine noch immer, daß das Endziel derselben nicht „belanglos“, sondern in jeder Hinsicht entscheidend sei.

Allerdings vermisste ich in dem vorliegenden Werke das Gefühl für den entscheidenden Charakter des Alters der einzelnen Formen des höchsten Wesens nahezu vollständig.

Dr. SÖDERBLOM spricht zwar ab und zu von „primitiveren“ und „primitivsten“ Stämmen, aber ohne zu präzisieren, worauf er diese Komparation stützt. Die tiefgehenden und umfassenden Erörterungen insbesondere in der deutschen Ethnologie über die Frage der objektiven Bestimmung der Altersunterschiede der einzelnen Kulturstufen, die sich an das Auftreten der sogenannten kulturhistorischen Schule knüpfen¹, sind also an ihm ohne wahrnehmbare Einwirkung vorübergegangen. Nur so war es möglich, daß er alle höchsten Wesen der Welt unterschiedslos in eine Kategorie zusammenfaßte und daraus einen Durchschnittswert berechnete (siehe oben, S. 669f.). Er hält darauf, immer möglichst behutsam vorzugehen, den Tatsachen keinen Zwang anzutun und von extremen Theorien sich fernzuhalten. Jene Durchschnittsberechnung ist aber die gewaltsamste Prozedur, die sich denken läßt, die fatale des Prokrustesbettes nämlich: die zu hohen Gestalten werden geköpft und gestutzt, die zu niedrigen gewaltsam auseinandergezogen, bis der „Mittelwert“ herauskommt.

Eine Prozedur der letzteren Art ist es, wenn den höchsten Wesen der Zentralaustralier eine so alles Maß übersteigende Bedeutung beigelegt wird, obwohl diese Stämme doch der allerjüngsten Schichtung von Australiern angehören² und deshalb die zahlreichsten späteren Beeinflussungen und Umänderungen ihrer ursprünglichen Gestalt erlitten haben. Alle von ihnen aus gewonnenen Bestimmungen der höchsten Wesen bedürfen also der nachdrücklichsten Durchsichtung, um brauchbar zu werden.

Womöglich noch schlimmer aber ist die erstere Prozedur, die des Köpfens und Zustutzens der allzu Hohen. Durch sie konnte es kommen zu der allgemeinen Bestimmung der höchsten Wesen als *dii otiosi* und als ohne Kult und Opfer, also nach SÖDERBLOM's Auffassung als Wesen, die man nicht als „Gott“ bezeichnen kann. Denn eine solche Bestimmung läßt die höchsten Wesen gerade der älteren Stufen, so wie man sie sei es unmittelbar feststellen, sei es durch methodische Vergleichung erschliessen kann, nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen, und stellt die der späteren Stufen, die also schon mancherlei Beeinflussung und Zurückdrängung erfahren haben, als die allein maßgebenden Formen hin. Das höchste Wesen bei den Pygmäen greift noch jetzt nachdrücklichst in das physische wie das ethische Geschehen auf Erden ein; so *Puluga* bei den Andamanesen, *Kari* bei den Semang, andere höchsten Wesen bei den Negritos der Philippinen, den Negrillen von Zentralafrika, den Buschmännern von Südafrika³. Ähnliches, wenn auch schon in geschwächtem Maße, gilt von den höchsten Wesen von Südost-Australien, so von dem *Bundjil* der Victoria-Stämme, dem *Daramulun*, und dem ursprünglichen höchsten Wesen der Yuin, dem *Baiame* der Wiradjuri, Euahlayi und Kamilaroi und dem *Mungan ngäua* der Kurnai⁴. Ebenso verhält es sich mit der Aufstellung der Kultuslosigkeit als allgemeines Kennzeichen der höchsten Wesen. Ich habe von *Puluga*, dem höchsten Wesen der Andamanesen, gezeigt, daß, wenn auch jetzt Gebete zu ihm nicht mehr bezeugt sind, doch eine Art Primitiälopfers ihm geleistet wird⁵; dem *Kari* der Semang werden Gebete und ein eigentümliches Opfer des eigenen Blutes dargebracht⁶; Gebete und Primitiälopfers an das höchste Wesen finden wir ebenfalls bei den Negritos der Philippinen und den Negrillen von Zentralafrika⁷, während bei den Buschmännern außer Gebet auch der religiöse Tanz zu Ehren des höchsten Wesens geübt wird⁸. Das Vorkommen des Primitiälopfers gerade auf dieser ältesten Stufe, das von keinen den Verstorbenen dargebrachten Speise- und Trankopfern abgeleitet werden kann, da diese auf dieser Stufe nicht zu finden sind, läßt für die höchsten Wesen der ältesten Stufe als aussichtslos erscheinen, anzunehmen, wie Dr. SÖDERBLOM es tut — ähnlich so auch ANDREW LANG —,

¹ Siehe darüber meine zusammenfassende Darstellung, Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie, „Anthropos“, VI (1911), S. 1010 ff., und seitdem W. SCHMIDT, Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika, „Zeitschrift für Ethnologie“ (1913), S. 1014 ff.

² Siehe darüber SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 366, und seitdem SCHMIDT, Die Gliederung der australischen Sprachen, „Anthropos“, VII (1912), S. 234, 246; S. 234 muß Zeile 24 von oben „Anlaut“ in „Auslaut“ verbessert werden.

³ Siehe die Belege in meinem Werk „Die Stellung der Pygmäenvölker“, S. 195 ff., 221 ff., 229 ff., 232 ff., 237 ff.

⁴ Siehe meinen „Ursprung der Gottesidee“, S. 228, 244, 298, 387, 389 ff., 401.

⁵ SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 198 ff., 214, 247 ff.

⁶ A. a. O., S. 222, 246; vgl. auch ähnliches bei den höchsten Wesen der pygmoiden Senoi, A. a. O., S. 226.

⁷ A. a. O., S. 230, 232 ff.

⁸ A. a. O., S. 237 ff.

daß „die hohen Wesen auch ihrerseits in einzelnen Fällen einen Kultus empfangen, wenn einmal die Opfer überhaupt einen festen Platz im sakralen System gewonnen hatten“ (S. 151). Denn die Primitiäloffer, als Anerkennung der alles umfassenden Kausalität des höchsten Wesens, entsprechen durchaus der ureigensten Natur desselben, wie sie gerade auf der ältesten Stufe sich am deutlichsten offenbart¹. Bei den Südost-Australiern ist allerdings kein Primitia- und keine andere Art von Opfer zu erkennen; aber das Gebet fehlt nicht ganz, und als eine Art Kult müssen angesehen werden die Heilighaltung des Namens, die Bildlosigkeit und die äußerst gewissenhafte Abhaltung der Initiationszeremonien². Diese ganze Basis der lebendigen Tätigkeit des höchsten Wesens und seine Verehrung durch Gebet, Opfer und andere Kultformen wird noch einmal ganz bedeutend erbreitert werden können, sobald die höchsten Wesen der nomadistischen Hirtenvölker näher untersucht worden sind. Hier ist nämlich, was bisher noch nicht erkannt wurde, ein eigener selbständiger Kulturkreis vorhanden, der in mehreren Stücken, treuer als die übrigen, die älteren Formen bewahrt hat, besonders auch auf dem religiösen Gebiete³. Das ist gerade aber für die Religion Israels, eines ursprünglichen semitischen Nomadenvolkes, von tiefgreifender Bedeutung⁴. Schon jetzt aber läßt sich feststellen, daß es nicht angeht, den höchsten Wesen der ältesten Stufen den Charakter als wirklicher Gottheiten abzustreiten.

Damit ist schon der letztere Teil des spitzen Satzes zurückgewiesen, mit dem sich Erzbischof Dr. SÖDERBLOM über den Urmonotheismus äußert: „Weder ‚mono‘ noch ‚theismus‘ will passen“ (S. 152); die höchsten Wesen der ältesten Stufen sind, wie wir gesehen, wirkliche *θεοί*. Sie sind aber auch wirklich *μόνοι* in ihren Stämmen, wie ich das sowohl bezüglich der Pygmäen⁵, als bezüglich der Südost-Australier bereits früher dargelegt habe.

In einem muß ich Dr. SÖDERBLOM recht geben, wenn er nämlich schreibt: „Was Pater SCHMIDT unter der Bezeichnung [Himmelsgott] meint, wird aus seinen Arbeiten nicht ganz klar“ (S. 162). Sicherlich würde es dem ganzen Endergebnis meiner Untersuchungen direkt ins Gesicht schlagen, wenn ich diese höchsten Wesen der Urzeit „als Naturgottheiten des Himmels, d. h. als Personifikationen des Himmels“ hinstellen würde. Aber ich vermag ihm nicht zuzustimmen, daß in der Religionsgeschichte das Wort „Himmelsgott“ ausschließlich diese Bedeutung hätte; es tritt auch in der Bedeutung eines Gottes auf, der im Himmel wohnt und zum Himmel irgendwelche besondere Beziehungen hat. In diesem letzteren Doppelsinn fasse ich das Wort „Himmelsgott“ bei dessen Anwendung auf die höchsten Wesen der ältesten Stufen. Für diese sämtlich trifft sie in dem Sinne auch zu, nicht freilich für die allgemeine Durchschnittsform, die SÖDERBLOM fehlerhafterweise konstruiert hat. Welches die Beziehungen dieser alten höchsten Wesen zum Himmel im einzelnen sind, und wie diese Beziehungen zustande kamen, das scheint mir eine ziemlich verwickelte Frage zu sein; ich könnte darüber jetzt schon allerlei Vermutungen aussprechen, unterlasse es aber und verschiebe die Erörterung darüber in der Tat, wie es auch SÖDERBLOM vermutet hatte, auf die Fortsetzung meines Werkes über den „Ursprung der Gottesidee“, wenn ich das gesamte hierher gehörige Material durchgearbeitet haben werde, wozu auch die mannigfachen Beziehungen zu Gewitter und Regen gehören, die bei fast allen diesen alten höchsten Wesen festzustellen sind⁶.

Folgen wir jetzt dem Verfasser weiter, so glauben wir durch die vorhergehenden Ausführungen seinem Beginnen schon den Boden unter den Füßen weggezogen zu haben, wenn er jetzt daran geht, die höchsten Wesen in eine ganz eigene neue Kategorie einzustellen. Daß wir sie nicht „in eine unserer geläufigen naturmythologischen Kategorien unterbringen können“, daß sie „weder Naturgeister, noch Seelen, noch Vorfahren im eigentlichen Sinne“ sind, findet natürlich unsere volle Zustimmung. Aber ich kann es weder als theoretisch berechtigt, noch als praktisch irgendwie von Nutzen ansehen, wenn er fortfährt: „Wir werden sie einstweilen als ein Genus für sich aufstellen, ihrer Eigenart und weiteren Entwicklung nachgehen

¹ Siehe dazu SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 160 ff., Pygmäenvölker, S. 246 ff.

² Vgl. Ursprung der Gottesidee, S. 163 ff., 236 ff., 390, 491. HOWITT, Tribes of South East Australia, S. 630.

³ Vgl. meine kurze Darlegung, „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 288 ff.

⁴ Siehe meine Darlegungen, „Anthropos“, IX (1914), S. 676 ff.

⁵ Pygmäenvölker, S. 242; Ursprung der Gottesidee, S. 402 ff.

⁶ Eine teilweise vorläufige Präzisierung siehe „Anthropos“, IX (1914), S. 345 ff.

und sie nicht durch mehr oder weniger gewaltsames Hereinpresse¹ in die bisherige religionsgeschichtliche Nomenklatur verwischen dürfen. Als Bezeichnung schlage ich, um sie mit den geläufigen Kategorien nicht zu verwechseln, das Wort „Urheber“ vor“ (S. 182—183).

Wir kommen zum 5. Kapitel, welches die besonders in den letzten Jahren so vielumstrittene Frage des Verhältnisses von „Religion und Magie“ behandelt (S. 186—223). SÖDERBLOM erkennt an, daß FRAZER und PREUSS eine Reihe von magischen oder religiösen Riten nachgewiesen, die vom Animismus unabhängig seien; aber das beweise doch noch nicht, daß es jemals eine ganze voranimistische Periode der Magie und Religion gegeben habe. Ähnliches gelte von der „Urheber“-Theorie; diese seien nicht aus dem Animismus entsprungen, daraus folge aber nicht, daß sie auch schon vor ihm dagewesen seien. „Immerhin“, so gibt er aber zu, „findet sich der Glaube an Urväter oder Urheber gerade bei einigen der primitivsten Stämme, die wir kennen. Nichts deutet darauf hin, daß man eine allgemeine Periode in der religiösen Entwicklung konstatieren könne, in der diese Vorstellung fehlte. Wir kennen keine bestimmte Periode und nur wenige Stämme, denen der Urheber-Glaube fehlt“ (S. 189); aber vielleicht gebe es Stämme, die keine eigentliche Seelenvorstellung ausgebildet hätten. Wenn er aber meint: „Aber es gibt keine primitive Gesellschaft, die nicht das Mana verwertet und das Tabu gefürchtet, keine Zeit, wo man nicht Geister gekannt und Naturgegenstände als lebendige Wesen aufgefaßt hat“, so werden wir weiter unten sehen, daß an diesem Satz mancherlei zu unterscheiden und zu verbessern ist.

Unterdessen wendet sich der Verfasser der Frage zu, ob die Mana-Idee mit den zugehörigen Riten, die in der Regel zur Zauberei gerechnet werde, einen Gegensatz zur Religion bilde oder zugleich mit „Urheber“-Glaube und Animismus als Grundvorstellung der Religion betrachtet werden könne. Darauf gibt Erzbischof Dr. SÖDERBLOM die folgende Antwort: „So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch ... ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich der Unterschied zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘! ... Es kann wirkliche Frömmigkeit geben, ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt“ (S. 193, vgl. auch S. 211). So paradox diese Worte auf den ersten Blick auch klingen, so enthalten sie doch ein Stück von einer wichtigen Wahrheit — nur in einer nicht ganz klaren Form ausgesprochen —, und es bleibt ein Verdienst des Verfassers, die Bedeutung dieser Wahrheit mehr ans Licht gestellt zu haben. Das tut er in den mancherlei trefflichen Bemerkungen, mit denen er auf die Bedeutung der inneren Stimmung, des Ergriffenseins, der Andacht, der Hingebung (Devotion), des Schauers der Ehrfurcht, der Tröstung und Stärkung hinweist, mit welchen primitive Völker Riten und Zeremonien vollziehen können, die im Zusammenhang wohl mit der Machtidee stehen, aber keine ausdrückliche Beziehung zu „Urhebern“ oder „Göttern“ verraten. Er sieht darin „eine Ahnung von etwas Übermenschlichem im Dasein nebst Furcht und Verehrung dafür“. Aber es fragt sich eben, ob der Primitive dieses Übermenschliche wirklich als ein Neutrum, eine Sache, auffaßt, ob er imstande ist, das dauernd, für immer, sozusagen prinzipiell zu tun. SÖDERBLOM fällt hier wieder der Unterlassung der Frage nach den ethnologischen Altersstufen zum Opfer, die Beispiele, die er hier anführt, sind fast alle jüngeren Stufen entlehnt. Für die älteste Stufe, mit ihrer Allursächlichkeit des stark persönlich auftretenden höchsten Wesens, mit der starken Bedeutung der Einzelpersönlichkeit auch im profanen sozialen Leben, und dem engen Zusammenhang von Ethik und Religion, ist eine solche Versächlichung der übermenschlichen Mächte psychologisch ausgeschlossen. Hier müssen vielmehr in höherem oder geringem Maße die schönen Worte gelten, mit denen er selbst diesen Abschnitt schließt: „Trotz allem protestantischen Moralismus behält das Wort [‚heilig‘] noch im heutigen Sprachgebrauch einen übernatürlichen und mystisch angehauchten Sinn, der eine Identifikation mit ‚sittlich gut, vollkommen‘ nicht zuläßt, sondern unwillkürlich eine Betonung der Empfindung mit sich führt ... es liegt darin etwas von dem Geheimnis des Übernatürlichen, etwas von der Scheu vor der Heiligkeit und Größe des Übermenschlichen. Wird heilig von dem sittlichen Leben angewandt, bezeichnet es eben seinen religiös-metaphysischen Hintergrund. Das Wort ‚heilig‘ setzt dann den Menschen in Zusammenhang mit den tiefen, gewaltigen Mächten des

¹ [Vgl. das oben S. 671 aufgedeckte Prokrustesbett! W. SCHMIDT.]

Daseins, mit einer übermenschlichen Welt. Es besagt, daß man in einem solchen Menschenleben etwas von Gottes¹ Macht und Reinheit verspürt" (S. 214—215²). So ist also gerade wieder auf den ältesten Stufen die Gottesvorstellung die unzertrennliche Begleiterin und Trägerin der lebendigen Religion, der Frömmigkeit.

Viel Treffliches wird dagegen wieder geboten in den Ausführungen (S. 214 ff.) über das Wesen der Magie, in welchem diese nicht schlechthin als Anwendung einer mehr oder weniger als unpersönlich gedachten „Macht“, sondern als Anwendung der „Macht“ gegen die Interessen der menschlichen Gesellschaft bestimmt wird. Unzutreffend ist es dagegen wieder, zu sagen: „Die dem höheren Gottesglauben geläufige Charakteristik des Zaubers als Verbrechen nicht nur gegen die Gesellschaft, sondern gegen Gott ist der niedrigeren Religion eigentlich fremd. Religion heißt Unterwerfung, Magie heißt Herrschaft den Mächten gegenüber. Diese Unterscheidung setzt einen Gottesglauben voraus, dessen die primitive Religion entbehrt“ (S. 220). Wir haben im Gegenteil gesehen, daß gerade die primitivsten Stufen ihn kennen. Aber es gilt noch eine andere Tatsache ins volle Licht zu stellen, die der Verfasser in seinem ganzen Werke mit keiner Silbe erwähnt, obwohl ich sie schon lange klar genug dargetan habe. Das ist die Tatsache, daß gerade auf den ältesten Stufen, bei sämtlichen Pygmäenvölkern und zum Teil auch bei den Südost-Australiern, der Zaubergedanke, wie auch Animismus und Ahnenkult zu meist nur in äußerst geringem Maße entwickelt sind, wenn sie nicht vollständig fehlen³. So muß also die eigentliche Entwicklung der Zauberei erst in späteren Zeiten eingesetzt haben, und ich hoffe noch einmal positiv in umfassender Weise dartun zu können, daß dieser Aufschwung der Zauberei das Charakteristikum eines bestimmten Kulturkreises, des sog. totemistischen, ist und in seinem Wesen und Ursprung in jener bewußten Abwendung von und Gegenstellung zu Gott bestand, wie ich sie früher schon gekennzeichnet habe⁴; ich verweise dafür vorläufig auf das, was ich über den *Waiungare* der Narrinyeri⁵ und die diesbezüglichen Verhältnisse in Indonesien⁶ festgestellt habe. Daß ich unter diesen Umständen den Satz des Verfassers: „In den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander“, radikal verwerfe, auch mit der Milderung, die er gleich anfügt: „Aber wir können schon bei den Primitivsten die Keime der Unterschiede zwischen beiden wahrnehmen“ (S. 223), ist wohl verständlich.

Mit seinen allgemeinen Darlegungen ist der Verfasser jetzt zu Ende; er will nun an drei konkreten Beispielen die Entwicklung der drei Faktoren zeigen, die er als Urelemente der Religion hingestellt hat, und zwar an dem chinesischen *Schang-ti*, dem „Himmels-Herrn“, ein Beispiel des „Urheber“-Glaubens, an dem indischen *Brähman* und dem persischen *Hvarenah* ein Beispiel des *Mana*-Glaubens und an dem Beispiel des hebräischen *Jahve* — das ist der überkühne Vorstoß, den er zum Schluß macht — ein Beispiel des Animismus. Wir gehen über die beiden ersten Beispiele, so interessant sie auch in sich sein mögen, schneller hinweg, um noch etwas Zeit für das dritte zu erübrigen.

Das sechste Kapitel „*Schang-ti*“ (S. 224—269), auch durch die intensive Mitarbeit CONRADY's wertvoll, stellt diesen Fall in der Tat mit einer Menge neuen Materiales in eine neue Beleuchtung, und es ist ein Verdienst des Verfassers, hier eine gute Lösung einer alten

¹ Von mir hervorgehoben. P. W. SCHMIDT.

² Vgl. auch S. 212. Mit diesen beiden Stellen macht der Verfasser die arg materielle Auffassung der Heiligkeit bei den katholischen Heiligen als bloßer „Wunderkraft“ wieder gut, die er u. a. S. 72 und 108 ausspricht und die bei ihm doppelt verwunderlich erscheint. Bei dem katholischen Heiligsprechungsprozeß ist es die sittliche Heiligkeit, die in heroischem Maße geübte Tugendhaftigkeit, die als erste oder eigentlich als einzige Bedingung gefordert wird; denn die Wunder, die zwar auch erforderlich sind, sind es nur sekundär, um nämlich durch unmittelbar von Gott gewirkte Zeichen — denn nur von ihm, dem Herrn über die Gesetze der Natur, kann in letzter Linie ein Wunder, d. h. die zeitweilige Außerkraftsetzung eines Naturgesetzes, kommen — die sittliche Heiligkeit des in Frage Stehenden ganz außer Zweifel zu setzen.

³ Siehe meine „Pygmäenvölker“, S. 218, 223 ff., 231, 234, 240; Ursprung der Gottesidee, S. 405, 407.

⁴ Ursprung der Gottesidee, S. 438, 485.

⁵ A. a. O., S. 337, 342 ff.

⁶ SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austro-nesischen Völker. Denkschriften der kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. LIII, Abh. III, § 509, bes. § 518.

Streitfrage gewonnen zu haben. Zur vollen Lösung der noch verbleibenden Schwierigkeiten aber halte ich es für nötig, auch für China die Scheidung der ethnischen Schichten resoluter durchzuführen, wie es für Japan jetzt immer mehr geschieht. Man wird dann wohl dazu kommen, einen alten, wahrscheinlich unbeweibten Himmels-gott auf die uraltaischen Hirteneroberer, die von Norden kamen, zurückzuführen, ein Götter-Ehepaar Sonne und Erde aber als die Nationalgöttheit der heimischen Bauernbevölkerung zu erkennen; die Verbindung beider ergab einerseits jenes Schwanken, in dem der Himmels-Herr bald über alle anderen Wesen und Götter hoch erhaben, bald aber einer Gattin Erde zugesellt erscheint, anderseits eine immer stärker werdende Otiosität des Himmels-gottes.

Die Auffassung der ganzen indischen (und persischen) Religionsentwicklung aber als eines Schulbeispiels für die volle Entwicklung des (unpersönlichen) *Mana*-Gedankens, wie sie der Verfasser im siebten Kapitel (S. 270—296) durchführt, erscheint mir als Überspannung eines gewissen Wahrheitsprozentsatzes. Der Verfasser wird sich darüber ernstlich mit L. v. SCHRÖDER, „Arische Religion“¹, die er noch nicht kannte, auseinandersetzen haben.

Das achte Kapitel (S. 297—323) befaßt sich mit dem israelitischen Monotheismus, und zwar, der kritischen Quellenscheidung entsprechend, an der Hand der Gottesnamen. Erzbischof Dr. SÖDERBLOM stellt hier Jahve auf die eine, El-Elohim, El Schaddai, El Eljon auf die andere, zwei Gruppen, zwischen denen eine wesentliche Verschiedenheit obwalte: „Wir haben es nicht nur mit zwei Gottesnamen, sondern mit zwei Gottesauffassungen zu tun“ (S. 297). Der Jahvekult gehe auf Moses zurück, was jedoch nicht ausschließe, daß Jahve auch schon vorher bekannt und verehrt worden sei, vielleicht auch selbst von israelitischen Stämmen. Aber durch die Neueinrichtung der Jahvekultur sei der Zusammenhang mit der Vorzeit nicht zerrissen worden, sondern Moses habe in Jahve den El-Elohim der Väter wieder erkannt. Der Verfasser wendet sich zunächst der zweiten Gruppe, den Namen *El-Elohim*, *El 'Olam*, *El Schaddai*, *El Eljon*, zu. Er findet für sie charakteristisch das Fehlen jeder Naturgebundenheit, sie sei ohne derartige Verbindung mit der Natur, die die Annahme einer Naturgöttheit rechtfertigte. Das könne nicht erst Einwirkung des späteren monotheisierenden Jahvismus sein; denn dieser stelle im Gegenteil Jahve in engster Verbindung mit Naturvorgängen, mit Gewitter und Sturm, dar. Ein anderes Charakteristikum des vormosaïschen Gottes sei seine milde Freundlichkeit und friedliche Vertraulichkeit mit den Menschen gewesen. Und er faßt dann zusammen: „Nach allem zu urteilen, war in der vormosaïschen Religion der beherrschende Platz in dem sakralen System — soweit ein solcher vorhanden war — nicht von einem Naturgott, sondern von einem milden, hohen Ursprungswesen eingenommen . . . Es gibt gute Gründe dafür, in der Genesis wiederzufinden, was man, meiner Meinung nach, mit einer irrigen Bezeichnung und Vorstellung, Urmonotheismus genannt hat“ (S. 307).

Manches Irrige, schädliche Folgerungen von früher aufgestellten Unrichtigkeiten, ist schon hier erfreulichen Wahrheitserkenntnissen beigemischt; aber wir wollen uns hier noch nicht aufhalten, denn in unmittelbarem Anschluß folgt ein anderer Satz, in dem der Verfasser sicherlich die höchste Steigerung seiner neuen Entdeckungen erblickt, den wir aber als die volle, unaufhaltsame Auswirkung und sozusagen das allseitige Sammelbecken aller vorher begangenen Irrtümer betrachten müssen.

„Ebenso wahrscheinlich wie diese Vermutung“, so fährt Erzbischof Dr. SÖDERBLOM fort, „ebenso unmöglich ist, Jahve mit Urmonotheismus beizukommen. Kein Urmonotheismus ist hier genügend, eine echt animistische Gottheit, ein wilder und schreckenerregender, unmittelbar naher und unentrinnbarer Naturgeist ist nötig, um den Stoff für die höchste, und wirksamste Gotteserkenntnis der Religionsgeschichte, für den biblischen Offenbarungsglauben zu liefern“ (S. 308—309). „Man mag das betrüblich, erfreulich oder gleichgültig finden, mir scheint es greifbar klar, daß die Gottesgestalt, auf die sich Moses' grundlegende Erfahrung richtete, ihrem Wesen nach ein echter Naturgott war, ein animistischer, begehrender Wille mit starken und gewaltsamen Äußerungen. Soweit ergab sich Jahves Gleichartigkeit mit seinen semitischen Verwandten“ (S. 313—314). Wer dieser Jahve vor Moses gewesen, lasse sich aus Mangel an authentischen Nachrichten nicht mehr feststellen. Nach den Stellen des Alten Testaments selbst stehe er in Verbindung mit Sinai und der Wüstenlandschaft im Süden überhaupt und mit Sturm

¹ Siehe meine Besprechung derselben „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 285—292.

und Getöse, Erdbeben und Feuer; auch „ein Zusammenhang des Sinaigottes mit vulkanischen Erscheinungen dürfte (!) für zweifellos (!) gelten“, wenn es auch auf der ganzen Sinaihalbinsel keine Vulkane gab. „Weiter als zum Dämon¹ wird er jedenfalls nicht gekommen sein . . . Die Entwicklungsmöglichkeit zur Offenbarungsreligion hing gerade mit der Unfertigkeit im Wesen des Sinaigottes zusammen“ (S. 315). Diesen „Dämon“ habe Moses „erfahren“, persönlich „erlebt“, und in seiner erschütterten genialen Seele habe sich die Umwandlung vollzogen: „Durch Moses wurde Jahve aus seiner Naturgebundenheit zu einem sittlichen, rechtlichen Willen erhoben“ (S. 315); „Moses nahm einen echt animistischen Gott in die israelitische Tradition auf und machte ihn zum Alleinherrscher in seinem Reich . . .“ (S. 323). Ausdrucksweisen wie diese über die aktive, schöpferische, neugestaltende Tätigkeit Mosis kehren immer und immer wieder; aber erst ganz am Schluß erklingt ziemlich verloren und fast schüchtern-zaghaft, ob er wohl auszusprechen sei, der seltsame Satz: „Oder vielmehr Gottes Wesen offenbarte sich Moses in der Gestalt eines Naturgeistes“ (S. 323), eines Dämons.

Schon mit diesem Satz will Erzbischof Dr. SÖDERBLOM offenbar ein gewisses Erstaunen beschwichtigen, das an manchen Stellen über seine neue Theorie entstehen könnte. Er tut das aber auch noch auf andere Weise. Es seien für den Menschen, so führt er aus, nicht nur die Fragen zu beantworten: Ist die Gottheit ethisch, ist sie geistig, ist sie universell? sondern auch „eine Frage von noch größerem Ernste: Ist die Gottheit wirklich? Ist sie das erste und letzte Wirkliche in der Welt?“ (S. 316). „Führen wir die Sache mit einem kühnen Anachronismus in eine ganz andere Sphäre und Höhe, so nehmen ja der reine, erhabene, ethische Gottesglaube eines KANT und die tiefe Andacht, die in SCHLEIERMACHER's Reden unvergleichlich zum Ausdruck kommt, Ehrenplätze in der Religionsgeschichte ein. Aber trotz der Einsprüche von seiten der festgefügt Weltanschauung der höheren Zivilisation bedeuteten wohl die paradoxe Kühnheit im Gebete und die am Abgrunde der Verzweiflung kämpfende Gotteserfassung eines LUTHER und PASCAL, eines JOHN BUNYAN oder KIERKEGAARD für die Wirksamkeit der Religion mehr.“ Hier kann nun, wie Erzbischof Dr. SÖDERBLOM glaubt, nur der Animismus helfen: „Eben dieser Charakter der Gottheit als unentrinnbarer Wille und Macht geht auch bei den Primitiven auf den Geisterglauben, mehr als auf die Urhebertvorstellung zurück. Vor den animistischen Geistern und Göttern, nicht vor den Urhebern zitterten die Menschen. Nur eine solche Gottheit konnte Träger des mosaischen Monotheismus werden . . . Ich bin fest überzeugt, daß der einzige wirkliche Monotheismus der Religionsgeschichte, nämlich derjenige der Propheten und des Christentums, nicht vom sogenannten Urmonotheismus abstammt“ (S. 322).

So weit die neue Theorie des Erzbischofs Dr. SÖDERBLOM über die unmonotheistische Entstehung des einzig wirklichen Monotheismus der Religionsgeschichte, des israelitisch-christlichen. Manche und mancherlei Irrtümer treffen in ihr zusammen und durchkreuzen sich vielfach, so daß es nicht ganz leicht ist, eine übersichtliche Entwirrung durchzuführen. Versuchen wir indes.

Grundlegend sind hier zunächst die Irrtümer, die vorher auf ethnologischem und allgemein religionsgeschichtlichem Gebiete begangen worden waren. Zuerst das Zusammenwerfen des Animismus mit der Personifikation und die Zuerkennung des lebenskräftigen Willens an die animistischen Gestalten (oben S. 663 f.). Der lebenskräftige Wille eignet der Persönlichkeit und denjenigen Gestalten, die als solche erfaßt werden, und nicht den Geistern, die, jedenfalls in ihren ersten Entwicklungsphasen, nichts als bleiche, leere Schemen sind. Gerade auf die im Kausalitätsdrang wirkende Personifikation gehen aber die höchsten Wesen der Urstufe zurück, und diese Personifikation ist psychologisch wie historisch tatsächlich als das Ältere zu erweisen². Der lebenskräftige Wille dieser hohen Persönlichkeiten äußert sich ganz besonders auf dem für die Religion belangreichsten Tätigkeitsgebiete, dem sittlichen; sie haben nicht nur einmal die Sittengesetze aufgestellt, sondern wachen auch noch jetzt über ihre Beobachtung und strafen nachdrucksvoll ihre Übertretung. Daß dies der wirkliche Charakter der höchsten Wesen der ältesten Stufen ist, hat SÖDERBLOM deshalb nicht gesehen, weil sein zweiter ethnologischer Fehler ihn daran hinderte, weil er die Unterschiede der Altersstufen der höchsten Wesen nicht beachtete und aus allen ohne

¹ Im WUNDT'schen Sinne, d. h. eine Geistgestalt, die noch keine festumrissene Persönlichkeit aufweist.

² Siehe meinen „Ursprung der Gottesidee“, S. 427 ff., 446 ff.

Unterschied einen abgeblaßten „Mittelwert“ konstruierte (oben S. 670). Die wirklichen höchsten Wesen der ältesten Stufe sind durchaus keine *dii otiosi* und auch keine bloßen „milden“ Altväter. Des *Puluga* der Andamanesen Atem sind die Winde, der Donner sein Grollen, die Blitze Feuerbrände, die er umherwirft, denn er wird erzürnt über den Ungehorsam der Menschen¹; er hat schon einmal eine Sintflut geschickt und straft auch noch jetzt. Auch der *Kari* der Semang straft durch den rächenden Blitz, und Krankheitswinde sind seine strafenden Diener². Beziehungen zum Gewittersturm, zu Blitz und Donner finden wir auch bei den höchsten Wesen der zentralafrikanischen Pygmäen³. In Südost-Australien wurde der *Mungan ngaua* der Kurnai heftig erzürnt über den Verrat seiner Geheimnisse und er vertilgte die Menschen in seinem Feuer, der *Aurora australis*, mit dem austretenden Meere; daß er auch jetzt betrachtet wird als einer, der solche Strafgerichte noch immer schicken kann, beweist das zitternde Gebet der Kurnai, wenn die *Aurora australis* am Himmel erscheint: „Schicke es weg, laß uns nicht verbrennen“⁴! Die Stimme des *Nurrundere*, des höchsten Wesens der Narrinyeri, ist der Donner⁵, ebenso bei *Daramulun*, dem höchsten Wesen der Yuin⁶, und *Baiame*, dem höchsten Wesen der Wiradjuri, Euahlayi und Kamilaroi⁷, und bei den Turubul ist das Wort für „Gott“ und „Donner“ identisch⁸. Was also SÖDERBLOM an Jahve so frappiert, die Verbindung mit Blitz und Donner, Sturm und Feuer, hätte er alles schon bei den höchsten Wesen gerade der ältesten Stufen finden können, von denen er ja selbst bekannt hat, daß weder Animismus noch Naturmythologie ihre Existenz und ihre Eigenart erklären können.

Zu diesen allgemein-ethnologischen Irrtümern gesellen sich dann noch solche auf dem Gebiete speziell der israelitischen Religion. Es sind ihrer auch hier hauptsächlich zweierlei, solche die sich auf die Auffassung der vormosaïschen Gottesnamen und ihres Inhaltes, und solche, die sich auf den Jahve Mosis beziehen, und sie bestehen kurz ausgedrückt darin, daß er die Schilderung des ersteren nach der einen Richtung, der des „Milden“, „Vertraulichen“, die des letzteren nach der anderen, der des „Schreckhaften“, „Heftigen“ übertreibt, um dadurch eine recht große Kluft zwischen beiden aufzureißen. Der Elohim und seine Genossen, denen er den Charakter eines „milden, hohen Ursprungswesens“ zuerkennt, haben zunächst einmal ganz und gar nichts von jener Otiosität, die er doch früher als Kennzeichen der „Urheber“ hingestellt hatte. Zweitens aber kann man doch von dem Gotte, der die ganze Menschheit aus dem Paradiese in das arbeits- und mühevollen Erdendasein verstößt, der dann die ganze Menschheit in den Wassern der Sintflut vernichtet, der Feuer und Schwefel auf Sodoma und Gomorrha niederregnen läßt, nicht gerade die ruhige Milde als hervorragendstes Kennzeichen aussagen. Das ist die Übertreibung nach der ersteren Richtung hin: auch dieser Gott ist ein lebensvoller und, wenn es nottut, rücksichtsloser Eiferer und Bestrafer. Nicht minder arg aber ist die Übertreibung nach Jahves Seite hin. Wie kann man doch im Ernst folgenden Satz über ihn niederschreiben: „Von nun an (seit Sinai) hören Wolken und Gekrach, Feuer und Rauch, Sturm und Erdbeben nie mehr auf, Jahves Erscheinen zu begleiten?“ Der Zwang der wirklichen Tatsachen nötigt ja auch den Verfasser dazu, gleich darauf die eigene Widerlegung: „Gewiß kann er sich auch in der Stille oder vor dem Innern offenbaren“ (S. 305) folgen zu lassen, wozu ja als volle Vervollständigung auch noch gehört hätte: und auch in gewöhnlichen, leidenschaftslosen Formen des täglichen Verkehrs. Eine Statistik der verschiedenen Formen des Auftretens Jahve's würde da sicher sehr lehrreich sein, ihre trockenen Zahlen würden kühle Kritik üben an dem erregten Bilde des stets „donnernden, stürmenden, lohenden Jahve“ (S. 307), wie es der Verfasser entwirft. Besteht also gar kein Unterschied zwischen Jahve und dem vormosaïschen Gottesbilde? Sicherlich besteht ein solcher, aber er beruht auf ganz anderen Gründen. Er beruht darauf, daß das letztere aus uralter Tradition stammt, die naturgemäß hervorstechende Züge abschleift, das Bild abrundet, kühler, „objektiver“ macht, während wir im Bilde Jahve's noch den warmen Pulsschlag des eigenen persönlichen Erlebens fühlen. Er besteht weiter darin, daß wir von dem vormosaïschen

¹ SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 195.

² A. a. O., S. 221.

³ A. a. O., S. 232, 234, 235.

⁴ HOWITT, Tribes of South East Australis, S. 630.

⁵ Ursprung der Gottesidee, S. 343.

⁶ A. a. O., S. 345, 387.

⁷ A. a. O., S. 393.

⁸ A. a. O., S. 380.

Gottesbild keine poetischen Stücke besitzen, wo die Steigerung der Phantasie und des Gefühls von selbst zu einer Sprache reicherer und lebendigerer Bilder führt; bei Jahve besitzen wir solche Stücke in genügender Anzahl, und es sind ja auch gerade sie, das Deborahlied, das Canticum Habakuk und die Psalmen, in denen sich jene Züge, jene „starken und gewaltsamen Äußerungen“ gesammelt haben, die der Verfasser zu seinem Bilde Jahves verwendet hat. —

Ich bin selbst beunruhigt darüber, wie viel ich habe negieren müssen an einem Werke, das seiner eigentlichen Tendenz nach nicht negativ, sondern positiv aufbauend gerichtet ist und auch im Einzelnen eine Fülle von feinen, trefflichen Bemerkungen bringt, die als Bausteine immer gebraucht werden können und müssen. Insbesondere aber muß es Dr. SÖDERBLOM hoch angerechnet werden, daß er die höchsten Wesen zur Geltung bringt gegenüber der aus Gleichgültigkeit oder Geringschätzung hervorgehenden Ablehnung, die sie bis weit selbst in die Kreise der (protestantischen) Theologen erfahren mußten. Demgegenüber schreibt Dr. SÖDERBLOM noch einmal in seinem zusammenfassenden Schlußkapitel: „Die Missionäre haben recht bekommen, und doch nicht durchaus recht. Das ist der Gang der Welt. Sie haben niemals aufgehört von der hohen Gottheit der Naturvölker zu reden. Die Forschung glaubte es besser zu wissen. Etwas ‚Hohes‘ konnte man den Wilden nicht zutrauen. Die Entwicklung muß, meinte man, vom Niederen zum Höheren fortgehen“ (S. 376). „Nur wer sich so zum Sklaven von Theorien gemacht hat, daß er selbst angesichts der Wirklichkeit noch alles besser zu wissen glaubt, hat es noch jetzt nicht nötig, *Bajami* und seinesgleichen zu berücksichtigen. Ebenso wenig wie diese Naturgegenstände, Seelen oder Geister sind, kann auch der Animismus, selbst in der nötigen Beschränkung, in der ich ihn Animatismus nenne, künftig als Gesamterklärung genügen. Die Revision ist unangenehm. Aber wenn die Forschung nicht ständig die vorhandenen Theorien neuen Revisionen unterzieht, so dürfte sie den Namen Forschung nicht länger verdienen“ (S. 378). An dieser Revision, an dieser Niederreißung alter, baufällig gewordener Theorien hat Dr. SÖDERBLOM wacker mitgearbeitet. Er schildert es von sich selbst, welche Einwirkung ANDREW LANG's kühne Vorstöße auch auf ihn ausgeübt haben: „Es ist wohl manchem anderen ebenso gegangen wie mir, daß ANDREW LANG's „*Myth, Ritual and Religion*“ vom Jahre 1887 und besonders dann in seiner umgearbeiteten und stärker urmonotheistischen Form von 1898¹, ihm keine Ruhe gelassen hat, bis er selbst sich eine eigene Meinung über die Sache gebildet hatte“ (S. 377). Er sagt allerdings, daß ihn schon bald eine eingehendere Prüfung zu immer stärkerer Modifizierung von LANG's „romantischer Hypothese“ geführt habe, im Verfolg dessen er dann schließlich zu den Auffassungen gelangt sei, die er jetzt vorlege.

Sicherlich erfordern LANG's Aufstellungen mancherlei Modifikationen, und ich habe ebenfalls in meinem „Ursprung der Gottesidee“ mehrfach solche durchgeführt. Auch manches von dem, was Dr. SÖDERBLOM an solchen hier vorbringt, bedeutet eine gute Revision und ist von bleibendem Werte. Aber in anderen, und zwar wichtigen Punkten scheint er mir nicht imstande gewesen zu sein, das Gemäuer alter Theorien und Vorurteile völlig zu Boden zu werfen. Ich glaube also, daß es notwendig sein wird, sich noch einmal zu sammeln und zu einem erneuten Vorstoß gegen sie sich anzuschicken. Der Verfasser spricht einmal ironisch-scherzhaft von „der schweren Artillerie der ethnographischen und linguistischen Gelehrsamkeit“, mit der ich „ANDREW LANG's ritterliches und geistreiches Eintreten für die vernachlässigten und von den herrschenden Anschauungen ungern gesehenen ‚Urheber‘ und ‚Ursprungswesen‘... mit etwas veränderten Richtlinien fortgesetzt“ habe (S. 186). Ich glaube ihm nur einen guten Rat zu erteilen, wenn ich ihm dringend anrate, bei dem neuen Kriegszuge dann die „schwere Artillerie“ nicht zu Hause zu lassen. Wir erleben es ja jetzt, wie im modernen Krieg schwere und schwerste Artillerie nicht bloß bei der Belagerung von Festungen, sondern auch in offener Entscheidungsschlacht, bei der Niederkämpfung von Feldbefestigungen eingreift und vielfach den Sieg entscheidet, jedenfalls aber zur Vorbereitung des Sieges unbedingt erforderlich ist. So ergibt sich auch bei der modernen Ethnologie und Religionsgeschichte, je mehr sie nach wirklich wissenschaftlich sicheren Ergebnissen streben, die Notwendigkeit, schärfer anzufassen und tiefer einzudringen

¹ [Gemeint ist hier zunächst wohl ein anderes Werk LANG's, „*The Making of Religion*“, das 1898 in erster Auflage erschien, und in Übereinstimmung mit dem dann „*Myth, Ritual and Religion*“ umgearbeitet wurde und 1901 in einer „new impression“ herausgegeben wurde. W. SCHMIDT.]

zunächst um alte Hindernisse zu beseitigen und dadurch auch das Feld frei zu bekommen zur Anlegung der festen Fundamente für einen neuen positiven Aufbau.

In den beiden vorletzten Kapiteln, neun „Die Urheberreligion in Europa“ (S. 324—360) und zehn „Die Mana-Brahman-Religion in Europa“ (S. 361—375) stellt Dr. SÖDERBLOM in fesselnder, hier allerdings wohl nicht in diesem Umfang erwarteter Weise dar, wie Europa im 18. Jahrhundert von dem chinesischen Geist des *Schang-ti-Tien* und im 19. Jahrhundert vom indischen Brahman „Besuch bekommen“ hat, wie im 18. Jahrhundert das Bekanntwerden der chinesischen Geisteswelt, vorzüglich durch die gelehrten Jesuitenmissionare, in Europa das Aufkommen des der otiosen Urheberreligion [wie SÖDERBLOM sie entwirft] innerlich so verwandten Deismus, und des Rokoko, des „Zopfes“ zum mindesten stark befördert hat, und wie im 19. Jahrhundert die Verbreitung der indischen Geisteserzeugnisse einen pantheistischen Mystizismus und Theosophismus einleitete. Dazu schreibt er abschließend: „Ich habe es als hergehörig angesehen, wenn ich eine Schilderung von diesem beginnenden Prozeß gebe, der schließlich darauf hinausläuft, in einer Weltkultur zu gegenseitiger Befruchtung, vor allem aber auch zu unerbittlichem Wettstreit zusammenzuführen alle die Erfahrungen und Gedanken von Gott, die aus den dunkeln Anfängen der Primitiven emporgestiegen, je nach Art und Geschicken der Völker Gestalt gewonnen haben, bisweilen im Geiste von Denkern, Propheten und Heiligen zur Mannheit herangereift sind, und die bald getrübt und vergrößert, verdünnt und verwässert, bald aber auch gereinigt und gestärkt erscheinen. Die wichtigsten Kulturen der Welt sind ihre eigenen Wege gegangen, doch nicht ohne Kunde von einander und ohne gegenseitige Beeinflussung. Jetzt sind sie gezwungen, zusammenzutreffen. Den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll, hat die Mission in vollem Ernst ins Leben gerufen und treibt ihn seiner Vollendung entgegen“ (S. 380—381).

Das sind große Gedanken und weite Ausblicke. Aber die Gedanken sollten noch größer und tiefer sein, die Ausblicke würden sich dann auch noch heller und freudiger gestalten. Uns erscheint die wirkliche Geschichte der Gotteserkenntnis auf Erden nicht wie ein zuerst vereinzelt ärmliches Aufblinken „in den dunklen Anfängen der Primitiven“, kleine, verlorene Fünkchen, die zu zuckenden Strahlen und blinkenden Flammen erst geworden seien, „im Geiste von Denkern, Propheten und Heiligen“, so wie uns der Erzbischof von Upsala das hier dargelegt hat, und das sei der Gesamtverlauf dieser Geschichte. Sondern wir halten dafür, daß die Gotteserkenntnis der Menschheit gleich zu Beginn in einer wirklichen Offenbarung¹ in reicher Fülle von Licht und Wärme aufgeleuchtet ist. „Und als dann — es sei mir gestattet, hier in Sätzen zu sprechen, die ich anderswo schon niedergeschrieben² — durch Sünde und Schuld der ersten Menschen dieses Licht erlaßte, da blieb diese Offenbarung noch immer, ein Abendrot voll traulicher Erinnerungen, am dunklen Himmel, freilich in immer wehmütigere Fernen zurückweichend, je weiter die Menschheit ihren Weg fortsetzte. Aber Gott hat sich nicht abdrängen lassen von dem ursprünglichen Plan seiner übernatürlichen Offenbarung, vielmehr weit ausholend verwirklicht er ihn jetzt in noch viel herrlicherer Weise. Sein Offenbarungslicht in die Abgeschlossenheit eines auserwählten Volkes zunächst verbergend, läßt er es dort in immer hellerer Reinheit sich entfalten, läßt es dann aus dieser Abgeschlossenheit, den ersten Strahlen des erwachenden Morgens gleich, immer voller über die Völker dahinzucken, bis endlich der volle Morgen anbricht und die Sonne der Wahrheit und Gnade, der Gottessohn selbst, wie ein Bräutigam in strahlender Schönheit aus dem Hochzeitszelt hervortritt, frohlockend wie ein Riese seinen Weg zu laufen, vom Aufgang bis zum äußersten Niedergang, von dessen Strahlen alle erleuchtet und erwärmt werden sollen“ (Ps. 18, 5—7). Was in der Urzeit in tiefsinniger Kindlichkeit ausgesprochen war, das Bild der höchsten damals erfäßbaren Persönlichkeit, des ehrfurchtgebietenden und liebebeischenden Vatergottes, was in der Offenbarung an Moses als alles überschauender Gesetzgeber und Richter, als königlicher Herrscher von alles niederwerfender Macht sich geoffen-

¹ „Als eine Erleuchtung des Geistes, welche unabhängig vom Menschen ihren Ursprung hat, und auf keine menschliche Grundlage zurückbezogen werden kann“, wie Rev. L. H. JORDAN in seiner „Comparative Religion: its Genesis and Growth“ (Edinburgh 1905, S. 215) sie treffend charakterisiert; siehe dazu SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 79ff.

² SCHMIDT, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in G. ESSER und J. MAUSBACH, Religion, Christentum und Kirche. Kempten und München 1911, Bd. I, S. 479.

bart hatte, das entfaltete sich in der Offenbarung durch Christus in abschließender Fülle als allesumfassende, allmächtige und allgütige Ursache aller Dinge und Vater aller Menschen, als vollkommen ebenbürtige Widerspiegelung seines unermesslichen Reichtums und beherrschende Norm und beglückendes Vorbild für alles sittliche Streben, als heiliger, tiefinnerlicher Erfasser und machtvoller Woller aller Wahrheit und Güte, der Begeisterung und Kraft spendet, sie zu verwirklichen. Das ist die breite und volle, die eigentliche und Hauptbahn des Lichtes der Gotteserkenntnis in der Geschichte der Menschheit. Was es davon sonst noch giebt, das sind schmale zitternde Streifen trüben Lichtes, oft sich völlig verlierend und abbrechend, oft nur mühsam sich bewahrend, selten sich verstärkend, und keinen Gedanken daran kann es geben, daß aus einem dieser zitternden Streifen, wie stark er in Wahrheit oder zum Scheine auch geworden sein möge, je die volle reiche Bahn der eigentlichen Gotteserkenntnis sich entwickelt habe.

Aber das trifft mit erschreckender Wahrheit jetzt zu, was Dr. SÖDERBLOM sagt: „Jetzt sind sie gezwungen, zusammenzutreffen.“ Jetzt, nach dem Weltkriege wird dieser Augenblick unaufhaltsam kommen. Denn nicht mehr auf weitläufigen und doch immer spärlichen Schiffahrtswegen werden Europa, Indien und Ostasien miteinander sich in Verbindung setzen, sondern über die aus tausendjähriger Erstarrung sich loslösenden, zu neuem Leben erwachenden Länderstrecken, den Gebieten ehemaliger uralter Kulturen, Klein-Asien, das Zweiströmland, Persien, Turkestan und Pamir hin werden Osten und Westen wieder in breite, volle Verbindung zueinander treten. Und über die Trümmer hinweg, die der Weltkrieg auch bei ihnen angerichtet hat, werden die Missionäre „den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll“, jetzt seiner Vollendung entgegenführen. Diejenigen werden es tun, die den unermesslichen beglückenden Reichtum der überweltlichen Persönlichkeit Gottes am tiefsten und wärmsten erfassen und am allseitigsten ihn vermitteln können. Und das Bewußtsein dieser ihrer hohen völkerumfassenden Sendung wird die Missionäre am ehesten hinwegheben über alle Schranken von Entfremdung und Haß, die der Krieg aufgerichtet hat, so daß sie selbst einander die Bruderhand entgegenstrecken und mit Gottes Gnade auch die Völker wieder zusammenführen können.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Eduard Selser. *Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque.*

Berlin 1915. Verlag der kgl. Akademie der Wissenschaften. 128 SS., 1 Karte und 19 Tafeln.

Über eine dritte unter den großen Ruinenstätten des zentralamerikanischen Kulturbereiches hat nun SELER innerhalb eines Jahres wichtige Studien veröffentlicht. Palenque in Chiapas lieferte in den offen zutage tretenden Teilen unter seiner Meisterhand reiche Ausbeute, trotzdem die Ruine schon so oft Archäologen in ihren weiten Hallen, Tempeln und Palästen gesehen hat. Was wird man erst zu erwarten haben, wenn es einmal möglich ist, auch die Schuttmassen zu entfernen, die gewiß zahlreiche alte Kunstwerke und Inschriften den vielfältig zerstörenden Kräften, selbst von Archäologen, entzogen haben.

Wie bei anderen Heiligtümern, so enthalten auch hier die Hänge der Umgebung und selbst die Seiten der Tempelpyramiden zahlreiche Gräber. Von den massiven, unregelmäßig über eine Terrasse verteilten Gebäuden, steht noch vieles aufrecht, aber der einst reich dekorierte Stuck ist zum größten Teil vernichtet, nicht zuletzt durch das von früheren Expeditionen zur Räumung angelegte Feuer. Die Untersuchung SELER's erstreckte sich fast ausschließlich auf die Hauptgruppe der Tempelstadt, welche die ältesten Gebäude neben vielen jüngeren einschließt. Zu diesen konnte man in alter Zeit nur auf unterirdischen Wegen gelangen, die durch die Grundpyramide führten. Zahlreiche astronomische Symbole schmückten einst die Innen- und Außenwände. Vertreten sind noch die Sonne, Venus, der Mond (Feuerdrache), Flammen- und Haargebilde als Repräsentanten des Ostens und anderes mit noch nicht sicherer Deutung. Unter den Bildern ist das häufige Vorkommen weiblicher Gottheiten recht auffällig, sowie das Tragen von langen, mit Bändern umwickelten Zöpfen bei den Priestern. Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Verhältnisse auf einen sehr alten Indianerstamm aus dem mutterrechtlichen Kulturkreise zurückführt, und da kämen vielleicht die Olmeca Uixtotin aus dem Osten des

mexikanischen Reiches in Frage. Diese gehörten der Urbevölkerung an und von ihrem Lande scheint der Tlaolteotl-Kult nach allen Seiten auszustrahlen.

Zu den wichtigsten neuen Erkenntnissen gehört die Deutung von zwei Gruppen leider sehr stark beschädigter Darstellungen, von denen eine dreizehn Bilder umfaßt und die andere neun. Die Zahlen führten SELER zuerst auf die richtige Spur. Diese waren den Mayas, besonders aber den Mexikanern sehr geläufig, denn sie zählten dreizehn Himmel und neun Höllen. Während wir aber bisher nichts Näheres über die Herrscher dieser Räume bei den Mayas wußten, gehörten die Ansichten der Mexikaner hierüber zu den gebräuchlichsten Stücken ihrer Mythologie. Die dreizehn Herren der Himmel waren zugleich die Patrone der Tagesstunden und ebenso die Herren der Höllen für die Stunden der Nacht. Die Lage der Säle, worin SELER die Bilder fand, entsprechen gut einer Beziehung derselben zu Tag und Nacht. Zum erstenmal erfahren wir nun aus den Ruinen von Palenque, daß die Vorstellungen ihrer einstigen Maya-Bewohner in diesem Punkte mit denen der Mexikaner übereinstimmen, soweit es sich aus den noch erhaltenen Resten der so wichtigen Bilder erkennen läßt.

Noch eine zweite Brücke konnte SELER schlagen zwischen den zwei großen Kulturrichtungen Zentralamerikas. Er deckte in einem der ältesten Gebäude einzelne Gemälde auf, die älter sind als die Blütezeit der Kunst in Palenque. Sie waren im Laufe der Zeit, bei Rekonstruktionen der Gebäude, von Erzeugnissen reinen Maya-Stiles überdeckt worden und gehörten selbst dem alten mexikanischen Stile an. Die Blumendekoration der Wände „liegt vor der Zeit, wo man Hieroglyphen schrieb und die Reliefe schuf, die als dem Maya-Stil angehörig bezeichnet werden. Wenn also diese Palenquemalereien sich als Ableger der alten präaztekischen Kultur des Hochlandes erweisen, so besagt das etwas ganz anderes als das Nebeneinander von mexikanischer und Maya-Kunst in Mayapan und Chich' en Itzá. Es besagt, daß hier in diesen Niederlandsgebieten die Kultur des Hochlandes erschien, bevor die technische und künstlerische Entwicklung einsetzte, die zu den großartigen Schöpfungen führte, die wir in den alten Ruinenstätten von Chiapas, der Usumacinta-Region und der angrenzenden Gebiete und in der Dresdener Maya-Handschrift bewundern.“ SELER will aber nun nicht sagen, daß die Mexikaner als Lehrmeister anzusehen sind, vielmehr waren es die später von der Sage verherrlichten Tolteken, die beiden, den Mexikanern wie den Maya (vielleicht auch schon den Künstlern von Teotihuacan?), die Kunst gebracht haben; bei den ersteren ist sie aber ursprünglicher und verständlicher geblieben. Eine Art Ergänzung dieser Resultate brachte kürzlich ein Schüler E. SELER's, der jetzige Professor W. LEHMANN in München, in seinen linguistischen Studien¹. Bisher hat man die zentralamerikanischen Sprachgruppen, unter denen die der Maya und Mexikaner die größten sind, als vollkommen unabhängig von einander angesehen. W. LEHMANN konnte nun diese Sprachstämme mit Sicherheit um einen vermindern, als er die Verwandtschaft der Subtiaba-Sprache in Nicaragua mit der weit im Norden, in einem Landstrich von Oaxaca gesprochenen Tlapaneka-Sprache entdeckte. Für einzelne andere konnte die Verwandtschaft wahrscheinlich gemacht werden. Aber auch die Unabhängigkeit der noch übrigen 17 Stämme dürfte schon bald stark zusammenschmelzen. LEHMANN schließt aus seinen Studien, daß die Urbevölkerung der jetzigen Staaten Guerrero, Puebla, Oaxaca und Chiapas schon in ältester Zeit, vor der Ausbreitung der Maya-Reiche, bis nach Honduras verbreitet war. „Durch Völkerverschiebungen im Norden Mexikos, die den Zusammenbruch des alten prä mexikanisch-toltekischen Reiches zur Folge hatten und bei denen die jenes Reich an Alter übertragenden Olmeken eine Rolle spielten, wurden auch die Völker des Isthmusgebietes von Tehuantepec in Mitleidenschaft gezogen und zum Teil zur Auswanderung nach Süden veranlaßt.“ Das geschah wahrscheinlich schon vor dem Eindringen der Chibcha. „So bietet sich eine Möglichkeit dar, den Kulturkreis Mexikos mit dem der pazifischen Küste von Ecuador und Peru in Verbindung zu bringen, wofür archäologisch und ethnologisch eine ganze Reihe von Tatsachen sprechen.“

Unter den zahlreichen Einzelresultaten aus Palenque seien noch zwei von allgemeinerem Interesse hervorgehoben. SELER fand dort eine interessante Bestätigung eines seiner früher gewonnenen Resultate über die hervorragendste, gemeinsame Figur in der späteren Mythologie aller Völker des Kalendergebietes, nämlich über die Federschlange. Dieses früher so geheimnisvolle mythische Tier, ein wahrer Proteus Amerikas, ist dort fast überall als Symbol des

¹ W. LEHMANN, Über die Stellung der Subtiaba-Sprache der pazif. Küste Nicaraguas usw. Ztschr. f. Ethn., 1915, S. 1—34.

Himmelsbogens von West nach Ost angesehen worden, vielleicht auch als Repräsentant des ganzen sichtbaren Weltalls. Sein Patron im mexikanischen Gebiete war der Windgott gleichen Namens, wobei aber wohl unter „Wind“ zugleich die ganze Atmosphäre mit zu verstehen ist. Für die Maya-Reiche hat SELER den Patron der Federschlange *Ah bolon tz'acab* genannt. Ich möchte hier darauf hinweisen, daß die Vergleichung dieser Schlange in der Madrider Handschrift mit ihrer Darstellung in Palenque und auf der Cedrela-Holzplatte I uns einen beachtenswerten Aufschluß gibt über eine der wichtigsten und höchsten Maya-Gottheiten, den Regengott *Chac*. Dieser sitzt in der Madrider Handschrift auf dem Rücken der Schlange. In Palenque sehen wir auf ihrem Rücken den Kopf eines Vogels, dessen Schnabel in seiner Oberseite die Form der charakteristischen und auffallenden Nase von *Chac* besitzt, und auf der Cedrela-Holzplatte schwebt derselbe Vogel unmittelbar über dem höchsten Punkt des Schlangenhakens. Man wird kaum daran zweifeln, daß dieser auch sonst noch auftretende Vogel (z. B. auf dem Kreuzbaum von Palenque) mit *Chac* identisch ist. Im mexikanischen Gebiet sind Vögel mit ähnlicher Stellung bekannt, sie sitzen auf den vier Bäumen, die das Himmelsgewölbe nach den vier Richtungen vorstellen, so daß auch hier ein Zusammenhang mit Maya-Mythen konstatiert werden kann.

Endlich wird es den vergleichenden Mythologen gewiß sehr interessieren, daß die von Westen nach Osten über die Erde gespannte Federschlange zwei Köpfe hat, im Westen einen lebenden, im Osten einen auf dem Rücken liegenden toten Kopf. Trotzdem im Maya-Gebiet die Sonne ganz im Vordergrund des Interesses steht, hat man in manchen Fällen doch noch zur Bezeichnung des hier als lebenspendend angesehenen Ostens den Totenkopf beibehalten. Dieser symbolisiert ja in der Mondmythologie so passend den besiegten und im Osten beim letzten Viertel getöteten Mond.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Dr. Poutrin. *Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française.* Société antiesclavagiste de France. Enquête sur la famille, la propriété et la justice chez les indigènes des colonies françaises d'Afrique. 129 pp. Paris 1914. MASSON & CIE.

Le présent travail du célèbre savant français mérite toute considération et tout éloge. On peut, en effet, le regarder comme une de ces études spéciales précises dont nous avons un pressant besoin pour achever l'ethnologie générale.

A l'aide des matériaux existants et avec le concours des hauts fonctionnaires établis dans ces régions, l'auteur nous a donné une vue d'ensemble du mélange de peuples très divers qui habitent les territoires étendus de l'Afrique équatoriale française. L'exposé tout entier est très avantageusement complété par une excellente carte, dessinée par l'auteur lui-même.

Il est remarquable qu'en approfondissant son sujet, l'auteur a été conduit à préconiser résolument une conception historique des problèmes ethnologiques même dans un domaine restreint. Les Africains ne sont pas une masse homogène, mais les divers courants et émigrations au cours des âges ont amené les peuples de caractères les plus différents. A ce sujet, l'auteur, qui est bien informé, donne dans l'introduction une série de précieux renseignements. En ce qui concerne le pays en question, il y a eu, d'après lui, deux bouleversements de peuples importants et étendus à mentionner, outre ceux de nature plus accessoire et secondaire: «Au nord-est, ainsi qu'on le verra plus tard, le Dar-Banda traversé d'abord, dans sa région la plus méridionale, par les groupes pahouins, ravagé ensuite par les esclavagistes et par Babah; au sud-ouest, le Gabon, où les populations primitives ont été refoulées peu à peu vers la côte et dispersées au point que l'existence de beaucoup d'entre elles n'est plus actuellement qu'un souvenir» (p. 4).

L'auteur regrette vivement de ne pouvoir encore mieux déterminer, ainsi qu'il le désirerait, les nombreuses petites tribus, au point de vue de la parenté raciale et des caractères culturels, ce qui serait cependant, pense-t-il, une condition indispensable de recherches fructueuses d'ethnologie comparée. Mais on doit tout d'abord se contenter d'une sorte de classification anthropogéographique. A cet égard, il divise le pays en quatre zones principales: «1° zone du Gabon et du Moyen-Congo, limitée par l'Atlantique à l'ouest, par la Sangha à l'est; 2° zone de la grande forêt équatoriale de la Sangha au septième parallèle nord; 3° zone de transition entre le pays fétichiste et le pays islamisé, du septième au douzième parallèle; 4° zone des pays

plus ou moins complètement islamisés, du douzième au cinquième parallèle» (p. 5). Ce sont là les quatre groupes principaux, mais on voit combien loin va dans le détail la division des divers groupes de peuples par un simple coup d'œil sur la carte, où rien moins que 138 d'entre eux sont indiqués. Dans la mesure où la chose est possible, ils sont caractérisés, au moins sommairement, d'après leur culture matérielle et mentale. Ici sont d'un intérêt spécial les renseignements précis sur les régions habitées par les Pygmées dans l'Afrique centrale; et sur les relations des Pygmées avec les peuples nègres voisins (p. 39—47). Difficilement on peut d'après l'auteur voir en eux des nègres dégénérés. On n'a pas davantage apporté la preuve qu'ils doivent être considérés comme les ancêtres de l'humanité dans son ensemble. Pour le moment, il est seulement certain que les Négrilles représentent en Afrique une «race spéciale», «homogène», et qu'ils apparaissent manifestement comme les vrais autochtones d'Afrique.

Ici il y aurait lieu de remarquer que relativement à l'âge et à la place des Pygmées à l'intérieur de l'humanité dans son ensemble, l'état de la question devient autre, s'il peut être prouvé que, non seulement dans une partie de l'Afrique mais partout ailleurs où on les rencontre encore, en Asie, en Indonésie, ils représentent la couche primitive de culture. Si l'on considère l'indéniable vraisemblance de la parenté des Pygmées, et si d'autre part on s'appuie sur le principe d'après lequel un cercle de culture qui partout se présente comme le plus ancien doit en effet être regardé comme le plus ancien en général, on peut dire quelque chose de plus précis sur leur place dans l'histoire du développement de l'humanité. Voir un exposé en ce sens dans P. W. SCHMIDT, «Die Stellung der Pygmäenvölker»¹.

Les termes par lesquels l'auteur dans la conclusion insiste à nouveau sur la nécessité absolue de semblables études précises pour le progrès des recherches d'ethnologie comparée, et d'autre part précisément à cette égard s'adresse avec vigueur à ses compatriotes, nous paraissent dans leur ensemble si justes, que nous ne voulons pas manquer de les reproduire ici textuellement: «Dans cette trop rapide étude j'ai dû me borner à la simple énumération des principaux groupes ethniques qui peuplent notre colonie, tentant de montrer combien différent entre eux le sol et ses productions, les indigènes et leurs mœurs. Que de points demanderaient à être précisés, combien de détails seraient nécessaires pour permettre de connaître, d'une façon certaine, l'origine et les affinités raciales de plusieurs des tribus du centre africain, qui longtemps restera encore la mystérieuse des premiers voyageurs!

Quelle qui soit leur aridité apparente et les difficultés dont elles s'entourent, des enquêtes ethnologiques et linguistiques, menées parallèlement à l'étude du sol, de la flore et de la faune, sont plus que jamais nécessaires pour se rendre compte de la situation économique de ces régions, de l'origine, des mœurs et des aspirations des indigènes, connaissances indispensables à la mise en œuvre rationnelle d'un pays nouveau. Sommes-nous, en France, assez convaincus de l'utilité primordiale de pareilles enquêtes, de la nécessité absolue de semblables études? Il faut bien reconnaître qu'il est permis de se poser cette question, si l'on compare ce qui a été fait dans cet ordre d'idées avec ce qui reste à faire. Des notes, recueillies par nos officiers entre deux colonnes destinées à châtier des marchands d'esclaves ou des pillards, constituent, en dehors des relations de rares voyageurs, notre fond de documents sur toutes ces races; au Tchad, en particulier, nous sommes obligés de nous reporter à l'ouvrage de Nachtigal, de beaucoup antérieur à notre arrivée dans le pays. Et pourtant de quel intérêt seraient des travaux plus nouveaux, et, sur certains points, plus complets?» (p. 115.)

Nous ne pouvons que souhaiter à cet appel d'être entendu.

P. G. KOPPERS, S. V. D.

N. Adriani en A. C. Kruijt. *De Bare'e-sprekende Toradja's von Midden-Celebes.* Derde Deel: Taal- en letterkundige schets der Bare'e taal en voorzicht van het taalgebied Celebes-Zuid-Halmahera. Batavia, Landsdrukkerij 1914. VII+717 SS. Groß-Oktav, mit einer Sprachenkarte von Celebes.

¹ Stuttgart 1910.

Die beiden ersten von Dr. A. C. KUIJT stammenden Bände dieses ausgezeichneten Werkes, welche die Ethnographie der Bare'e-Stämme behandeln, sind bereits früher in dieser Zeitschrift besprochen worden¹. Mit dem vorliegenden Bande, der die Sprache und Literatur der Bare'e behandelt und an Umfang beinahe die Gesamtheit der beiden ersten erreicht, schließt Dr. N. ADRIANI das ganze Werk ab. Es wird nicht viele Völkerstämme von dieser Größe (gegen 50.000 Menschen) geben, die sich einer Monographie von diesem Umfange und dieser allseitigen Gediegenheit rühmen könnten.

Zur Darstellung der Bare'e-Sprache und ihrer Literatur konnte niemand berufener erscheinen als N. ADRIANI, der durch so manche vorausgegangene Arbeiten sich als der beste Kenner der Sprachverhältnisse von Celebes überhaupt erwiesen. So erhalten wir auch hier nicht bloß eine Darstellung des Bare'e, sondern indem ADRIANI den Beziehungen derselben nach allen Seiten hin nachgeht, wird ein besseres Licht auch auf die umgebenden und verwandten Sprachen geworfen. So wird der Charakter der gesamten Toradja-Sprachen näher bestimmt, wenn es gilt, das Bare'e als Ost-Toradja-Sprache festzulegen, und auch die übrigen Ost-Toradja-Sprachen werden in ihrer Eigenart dargelegt, um die spezifischen Eigenarten des Toradja besser hervortreten zu lassen. Im weiteren Verfolg werden auch noch behandelt die zwischen dem Makassar und Bugis liegenden Sprachen (Waibunta, Masenrempulu, Sadang, Mamudju, Madar), die eine Überleitung zu diesen bilden, die Tomini-Sprachen, die sich den philippinischen nähern, die Gorontalo-Gruppe, die Bungku-Mori-Gruppe, die Buton-Muna-Gruppe, die Bonerate-Binongko-Lajolo-Gruppe, die Loinan-Gruppe. Eine gute Sprachenkarte erleichtert die Übersicht über diese zahlreichen Sprachen und ihre wechselnde Verbreitung. Dazu kommt noch ein Anhang über die Sprachen der Sulu-Inseln, die (austronesischen) Sprachen von Süd-Halmahera und die zu ihnen gehörigen Sprachen der Kajoa-Inseln und von Ost-Makian.

Man sieht, daß dadurch die Bedeutung des ganzen Werkes über die der Darstellung einer einzelnen Sprache weit hinausgeht, um so mehr da überall die Lautverhältnisse wie die Grammatik in vergleichende Behandlung zu den schon bekannten allgemein-austronesischen Laut- und Stellungsgesetzen und Wortformen gebracht werden. Das Ganze gewinnt aber noch dadurch an allgemeiner Bedeutung, daß gerade innerhalb dieser hier behandelten Sprachen die Linie zweier wichtiger Grenzscheidungen innerhalb der austronesischen Sprachen verläuft: 1. Es bereitet sich hier vor der Abfall der Endkonsonanten und eines Anlautkonsonanten, die Verminderung der Prä- und Suffixe, die Erstarrung der Infixe, Vorgänge, die in steigendem Maße aus den indonesischen die melanesischen und polynesischen Sprachen hervorgehen lassen; 2. hier verläuft ein Teil der Grenze zwischen den Sprachen mit voranstellendem und solchen mit nachstellendem Genitiv. In letzter Hinsicht hebt ADRIANI interessante Übergangsformen hervor, die sich schon im Javanischen und Buginesischen und der Celebes-Sprache Balantak ankündigen, in den weiteren Celebes-Sprachen Loinan und Bobongko deutlicher hervortreten und schließlich in der Celebes-Sprache Bangga bereits zur vollen Nachsetzung des Genitivs führen (S. 284 ff.). Für die Behandlung aller dieser weittragenden Fragen wird also ADRIANI's Werk von hoher Bedeutung bleiben.

Die zweite Hälfte des Bandes behandelt die Literatur der Bare'e: Er zerfällt in zwei Teile, die Prosa-Literatur und die poetische Literatur. Auch von den weitaus meisten Teilen der Prosa-Erzählungen werden Stücke gesungen, die bei manchen den Großteil derselben ausmachen und wie die poetischen Stücke in Versmaß (und Reim) abgefaßt sind. Das gilt besonders von den Gesprächen. Wie bei manchen anderen Völkern dürfen Literaturerzeugnisse nur zu bestimmten Teilen des Jahres vorgetragen werden, und zwar nur in den stilleren Monaten, die zwischen Schluß und Wiederbeginn der Reisarbeiten liegen; während dieser letzteren zu singen oder zu erzählen, wäre ein Zeichen von Fröhlichkeit, die in der ernsten Arbeitszeit unangebracht wäre. Eine Ausnahme davon machen nur die Rätsel, die im Gegenteil gerade zu der Zeit aufgegeben werden, wo der Reis „schwanger wird“, bis zur Reisernte; die Auflösung der Rätsel ist eine sympathische Zaubehandlung, die das Hervorkommen und Fruchtansetzen des Reises befördern soll.

In den poetischen Stücken wird immer ein Metrum angewendet, mit Ausnahme mancher Totengesänge. Das bei weitem häufigste ist ein Vers von vier Trochäen. Der Reim ist nicht in allen Dichtungsarten obligatorisch; er fehlt gewöhnlich in den Tanz-, Geister- und Totengesängen.

¹ „Anthropos“, VIII (1913), S. 1166.

Er besteht in der Identität der Vokale der beiden letzten Silben. In manchen Fällen reimen nur jedesmal die beiden aufeinander folgenden Verse, so bei den *Kajori*, einer Art Vierzeiler, z. B.:

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Ane da ndata'd'i tuwu</i> | Bei einer Ehescheidung im Leben |
| <i>da mompoënu oluwu.</i> | schmückt man sich mit einer Halsschnur von Menschenhaaren. |
| <i>Ane da ndata'd'i mate</i> | Bei der Ehescheidung im Tode |
| <i>da mompoënu kongkame.</i> | trägt man nur eine Halsschnur von Fruchtkernen. |

In anderen läuft der gleiche Reim über den ganzen Vierzeiler, bei bestimmten Dichtungsarten geht der gleiche Reim selbst über hunderte von Versen. Außer Metrum und Reim wird besonders bei den feierlichen Dichtungsarten, den religiösen, den Geister- und den Totengesängen, — bei denen Metrum und Reim oft fehlen — auch der Parallelismus der Verse gebraucht. Bei einer besonderen Art von Liedchen, den *bolingoni*, besteht die zweite Hälfte des Vierzeilers aus den gleichen Worten wie die erste, nur daß sie in anderer Reihenfolge wiederkehren und manchmal das letzte Wort (und einige vorhergehende) ein anderes ist, als das letzte des ersten Vierzeilers:

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>Sese mpondani mawaro,</i> | Die Pandanusblumen wehen mit dem Winde weg, |
| <i>tudu ri tasi, molanto.</i> | sie fallen in die See und treiben auf dem Wasser. |
| <i>Mawaro sese mpondani</i> | Die Pandanusblumen wehen ab |
| <i>molanto, tudu ri tasi.</i> | und treiben dahin, wenn sie in die See fallen. |
| <i>Mudo-mudo ba merara,</i> | Die Sonne ist bedeckt, sie scheint nicht, |
| <i>ndate limu, ndate erana.</i> | die Wolken und der Wald bedecken sie. |
| <i>Merara, d'a mudo-mudo,</i> | Die Sonne scheint, aber nur bedeckt, |
| <i>Ndate limu mangkomburo.</i> | es sind Wolken, die sie umhüllen. |

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Karl Weule. *Vom Kerbstock zum Alphabet.* Urformen der Schrift. Mit zahlreichen Abbildungen nach Originalaufnahmen und Originalzeichnungen von PAUL LINDNER. Sechste Auflage. 95 SS. Stuttgart 1915. FRANKCH'sche Verlagshandlung. Preis: Mk. 1.— geh., Mk. 1.80 geb.

„Den äußeren Anlaß für diese monographische Behandlung der Schrift bildete die Internationale Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik in Leipzig 1914, auf der das Leipziger Museum für Völkerkunde innerhalb der kulturgeschichtlichen Gesamtabteilung mit einer besonderen Sektion, „Die Vorstufen der Schrift in Urzeit und Gegenwart“, vertreten war“ (S. 5). Für das erfreuliche Interesse, welches dieses Unternehmen beim Publikum gefunden, zeugt nicht nur der Umstand, daß „doch die urgeschichtlich-ethnographische Abteilung zu den am meisten und am gründlichsten studierten der gesamten Ausstellung überhaupt gehört“ (hat) (S. 5), sondern es spricht dafür auch in beredter Weise die bereits sechste Auflage der vorliegenden Schrift. Denn diese will in erster Linie „die Leitgedanken und den wesentlichen Inhalt dieses Ausstellungsunternehmens in handlicher Buchform dauernd zugänglich“ (S. 5) gestalten. Sie beabsichtigt natürlich keineswegs, auf dem verhältnismäßig engen Raum eine erschöpfende Behandlung des Problems der Entstehung der Schrift zu bieten, sondern will nur in populärwissenschaftlicher Form einen Einblick gewähren in den Komplex des einschlägigen völkerkundlichen Materials. Die Art und Weise, wie der Verfasser das tut, scheint uns im ganzen durchaus gelungen, und ist die Aufmerksamkeit, welche das Schriftchen in weiten Kreisen gefunden, wohlverdient. Es versteht sich von selbst, daß es infolgedessen auch im Interesse der wissenschaftlichen Völkerkunde überhaupt aufs wärmste zu begrüßen ist.

Es würde zu weit führen, wollten wir hier auf die Darlegungen im einzelnen näher eingehen, zu denen Prähistorik, Völkerkunde und Geschichte im engeren Sinne nach gut getroffener Auswahl ihr Material stellen. Wir beschränken uns auf eine kurze Bemerkung zu der Stellungnahme, wie der Verfasser sie gegenüber den beiden methodologischen Prinzipien innerhalb der Völkerkunde einerseits der „Entlehnung“ und andererseits des „Elementargedankens“ einnimmt. Für die „symbolischen Merkzeichen“ benötigen wir nach dem Verfasser „kaum des Zurückgreifens auf das Aushilfsmittel der Entlehnung“ (S. 94). „Dazu sind sie psychologisch zu

elementar; dagegen spricht auch ihre universale Verbreitung. Wir können sie unbedenklich dem Bastianschen Elementargedanken, d. h. jener gleichen geistigen Basis zurechnen, die die Ur-menschheit bereits bei ihrer ersten Umfassung des Erdballes überall mit hingenommen hat" (94). Hinsichtlich der Schreibrift und ihrer Vorstufen findet der Verfasser die Entscheidung schwieriger (S. 94). In der „Runen“-frage spricht er sich für eine „Entlehnung“ aus: „Für die Völkerkunde ist die Herkunftsfrage der Runen nach alledem ganz im Sinne der Entlehnung entschieden“ (S. 46). Ähnlich ist er wohl geneigt, Nordost-Asien und Nord-Amerika als eine Schriftprovinz zu betrachten, gestützt besonders auch auf die in den letzten Jahrzehnten nachgewiesenen engen anthropologischen und ethnographischen Beziehungen zwischen beiden Gebieten (S. 60). Endlich, hinweisend auf die von der modernen völkerkundlichen Forschung erwiesene Kulturverwandtschaft zwischen West-Afrika und dem westlichen Ozeanien und Indonesien, erklärt der Autor, daß es ebenso ausgeschlossen sei, hinsichtlich der Bilderschriftsysteme und überhaupt der charakteristischen Kunstfreudigkeit, wie sie aus beiden Zonen wohlbekannt sind, an einen bloßen Zufall zu denken; im Gegenteil glaubt er darin „zweifelloso überzeugende Momente für irgendwelche Beziehungen“ (S. 73) erblicken zu müssen. In gleicher Richtung bewegt sich das Urteil über die kontinentalen altweltlichen Schriftsysteme.

Die letzteren Bemerkungen sprechen für sich selber hinreichend deutlich. Sie zeigen, in wie beträchtlichem Maße der Verfasser sich dem kulturhistorischen Gedanken genähert hat. Den ersteren indes, die wir methodologisch nicht für einwandfrei halten, möchten wir kurz unsere Auffassung gegenüberstellen. Wir meinen, daß man auf dem Forschungsgebiete der Kulturgeschichte nicht schon dann zum psychologischen Erklärungsprinzip des Elementargedankens greifen darf, wenn für den Augenblick die historische Beziehung, die „Entlehnung“ nicht ersichtlich ist; nein, zur Konstatierung einer selbständigen Entstehung darf ich mich erst verstehen, wenn ich positiv sicher bin, daß eine historische Übertragung nicht vorliegt. Um welche Kulturelemente es sich da handelt, ob um „symbolische Merkzeichen“ oder um eigentliche „Schriftsysteme“, das ist an und für sich ganz irrelevant, jedes kann dort, wo es mir entgegentritt, entstanden, kann aber auch von anderswoher dorthin übertragen sein. Gewiß wird man dem Verfasser darin gerne beistimmen, daß eine vielfache Entstehung der „symbolischen Merkzeichen“ mehr innere Wahrscheinlichkeit habe, als die mehrfache Erfindung von eigentlichen „Schriftsystemen“. Diese „innere“ Wahrscheinlichkeit kann aber nie und nimmer den Ausschlag geben, wenn es sich, wie es hier der Fall ist, um ein historisches Geschehen handelt. Konkret zu unserem vorliegenden Fall gesprochen: Für die eigentlichen „Schriftsysteme“ sind einheitliche Entstehungszentren und von dort ausgehende historische Übertragungen mehr oder weniger nachgewiesen. Für die „symbolischen Merkzeichen“ sind wir so weit noch nicht. Aber die Frage ist, ob die Zukunft uns da nicht zu ähnlichen Erkenntnissen führen könnte. Die Möglichkeit einheitlicher Entstehung derartiger Zeichen und ihrer historischen Verbreitung besteht jedenfalls. Solange aber diese Möglichkeit offen ist, glauben wir, daß es methodologisch nicht statthaft ist, sich schon auf eine elementargedankliche Erklärung festzulegen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

O. Dempwolff. *Die Sandawe.* Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XXXIV (Reihe B, Bd. 19). Hamburg 1916, L. FRIEDERICHSEN & Co. 180 SS. in Quart, mit 48 Abb. im Text.

Die ethnologische Stellung der Sandawe hatte schon O. RECHE dahin bestimmt, daß sie der Urbevölkerung des sogenannten abflußlosen Gebietes von Deutsch-Ostafrika, den Pygmäen, nicht fernstehen, daß aber später hamitische Viehzüchter und noch später ackerbautreibende Bantu-Neger sich mit ihnen gemischt haben¹. Die Tatsache, daß sie also ein sehr altes ethnologisches Element in sich enthalten, ließ den Wunsch, ausführlichere Nachrichten über sie zu erhalten, um so eindringlicher erscheinen. Dr. O. DEMPWOLFF bringt in dem vorliegenden verdienstlichen Werke — die Frucht eines mehrwöchentlichen Verkehrs mit mehreren Sandawe und eines einmonatlichen Aufenthaltes im Lande der Sandawe selbst — unsere Kenntnis um ein gutes Stück

¹ O. RECHE, Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas, Hamburg 1914, S. 126.

weiter, wenn natürlich auch gerade bei einem so alten und deshalb mehr isoliert stehenden Volke in dieser Zeit eine erschöpfende Untersuchung nicht möglich war. Dr. DEMPWOLFF hofft, daß die seit einiger Zeit bei den Sandawe tätigen Missionäre vom Heiligen Geist uns einmal eine erschöpfende Darstellung geben werden, und wir schließen uns dieser Hoffnung an. Sie werden dafür an der fleißigen und äußerst gewissenhaften Arbeit DEMPWOLFF's eine treffliche Grundlage haben, die ihnen insbesondere in vielen Punkten auch die Probleme präzisiert, um die es sich handelt.

Der erste Teil ist der Darstellung der Sprache gewidmet, für die als dauernde Grundlage eine Anzahl phonographisch aufgenommener Texte, Erzählungen und Gesänge, dienen. Die Lautverhältnisse sind mit großer Sorgfalt erfaßt und dargelegt. Wir erfahren hier Näheres über die Schnalzlaute, die zuerst an der Sandawe-Sprache so aufgefallen waren; es sind ihrer drei, ein dentaler, ein zerebraler und ein lateraler, vorhanden. Außerdem ist noch besonders die Anwesenheit von gutturalen und dentalen Lauten mit Kehlkopfverschluß zu erwähnen. Dagegen ist eine Fixierung der Tonakzente, die sicher vorhanden sind, noch nicht gelungen. Nach sorgfältiger Darstellung der Grammatik und einem Wörterverzeichnis unternimmt DEMPWOLFF eine Vergleichung 1. mit den Bantu-Sprachen, aus der sich ergibt, daß die Sandawe-Sprache in „ihrer Grammatik und Phonetik von den Bantu-Sprachen nicht beeinflusst ist, sondern nur ihren Wortschatz aus jenen bereichert hat“ (S. 60); 2. mit Hamiten-Sprachen, aus der sich ergibt, daß „im Sandawe neben einigen Anklängen im Wortschatz gewisse Bestandteile der Grammatik, vor allem die Genus- und Numerusbildung am Nomen, zum hamitischen Sprachgut zu rechnen sind“, die so organisch in die Sprache hineingewachsen sind, daß eine Komponente den Hamiten-Sprachen entstammen muß (S. 63); 3. mit Hottentotten-Sprachen, die nicht so fest zu umgrenzende Ergebnisse hervortreten, aber doch entsprechend der Hypothese der Entstehung der Hottentotten-Sprachen aus althamitischen und Buschmann-Elementen, eine ähnliche Entstehung des Ur-Sandawe aus den gleichen beiden Komponenten nicht als unwahrscheinlich erscheinen läßt (S. 70).

Der ethnographische Teil bringt ziemlich eingehende Mitteilungen über die Wohnstätten (Tembe), Feuerbereitung (Quirlen) und Ernährung, Schmuck und Haartracht, künstliche Verunstaltungen (Zahnfeilung, Tatauierung, Zirkumzision bei Knaben, Exstirpation der Klitoris bei Mädchen), Kleidung, Waffen (gekrümmter Bogen und Pfeile, Speere, Schleuder, Dolch als Werkzeug, Stockschild [?]), Nahrungsbeschaffung in Jagd- und Fischfang, Ackerbau und Viehzucht, Genußmittel, Sport und Spiele, Musik (Musikbogen und Zupfzither) und Tanz, Transportmittel und Handel, Technik (Töpferei, von Frauen betrieben, Schmiedehandwerk), politische Verhältnisse, Rechtsverhältnisse, Familie, Religion, Mythologie und Kultus (Totemismus fehlt), Medizin, Zeitrechnung und Astronomie, Märchen, Lieder. Auf die Erforschung der geistigen Kultur hat der Verfasser, wie er versichert, die meiste Zeit verwendet. Aber gerade hier reichte doch die Kürze der Zeit nicht hin, zu nur einigermaßen abschließenden Ergebnissen zu gelangen; das macht sich besonders bei dem Kapitel über Religion, Mythologie und Kultus geltend. Im übrigen bestätigen die ethnologischen Tatsachen ziemlich gut die aus den linguistischen Verhältnissen gewonnenen Ergebnisse, wie das RECHE schon einleuchtend dargetan hat¹, daß der Ackerbau mit den dazugehörigen Geräten auf eine jüngere Mischung mit Bantu, die Viehzucht mit der Beschneidung und Tatauierung auf eine ältere Mischung mit Hamiten zurückzuführen seien. Auf letztere geht auch die Tembe zurück, während die Bienenkorbhütte, die nach RECHE bei den Süd-Sandawe noch vorkommt² — DEMPWOLFF kennt sie nicht³ — der pygmäischen Ur-schicht entstammt, wohin auch der (gekrümmte) Bogen gehört. Auch die weitgehende Selbständigkeit der Sandawe-Mädchen bei der Eheschließung⁴ und das im Vergleich zu den Bantu-Negern auffallende Zurücktreten der Zauberei sind hierhin zu ziehen⁵.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

¹ A. a. O., S. 120 ff.

² A. a. O., S. 123.

³ DEMPWOLFF, S. 73.

⁴ A. a. O., S. 134 ff.

⁵ A. a. O., S. 141. Vgl. zu diesen beiden letzteren Punkten W. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, S. 170 ff., 231 ff.

Ludwig Pfeiffer. *Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart.* Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeit und zur Psychologie der Geräte. 8°. VIII + 334 SS. Mit 332 Abb. im Text. Jena 1914. GUSTAV FISCHER. Preis: Mk. -15.— brosch.

Das vorliegende Werk bildet eine Ergänzung zu der im Jahre 1912 erschienenen Arbeit desselben Verfassers „Die steinzeitliche Technik und ihre Beziehungen zur Gegenwart“¹. Die Anerkennung und gute Aufnahme, welche die ältere Publikation gefunden, darf mit gleichem Recht auch diese jüngere beanspruchen. Waren in jener die Stein-, Fell-, Fleisch-, Holz- und Knochentechnik beschrieben, so wird in dieser eingehend die gesamte Muscheltechnik vorgeführt, und zwar, „wie sie sich als Mitträgerin der materiellen Kultur und in Konkurrenz mit der Steintechnik entwickelt hat, sowohl in Ozeanien, Amerika, Afrika als auch in Europa, ...“ (S. III). „Der Schwerpunkt der vorgeführten Untersuchungen ist auf die Technologie gelegt“ (S. III). Die Illustrationen sind wiederum reichlich und gut. Kurz, das ganze eine sachkundige Spezialarbeit, für die besonders Prähistoriker und Ethnologen dem Verfasser zum größten Danke verpflichtet sind.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

B. Spencer. *Native Tribes of the Northern Territory of Australia.* XX und 516 SS. mit 1 Karte, 92 Abb. und 36 Taf. London 1914. MACMILLAN & CO.

In den Gebieten Australiens, die im Bereiche der europäischen Kolonisation liegen, sind die Eingebornen zum größten Teile ausgestorben oder auch in weiter entlegene Regionen verdrängt worden. Nicht nur der Einfluß der europäischen Kultur erweist sich verderblich; noch schlimmere Wirkungen hat die Berührung mit Asiaten, speziell mit Chinesen. Im Staat Victoria leben nur noch etwa 300 Eingeborne, im Staat Neu-Südwestes etwa 7000. Die zahlenmäßigen Angaben, die für die übrigen Staaten und das Nordterritorium gemacht wurden, sind weniger zuverlässig. Im Jahre 1908 schätzte der Oberschutzbeamte der Eingebornen deren Zahl in Queensland auf rund 20.000, in Südastralien und dem Nordterritorium auf 19.800 und in Westaustralien auf 27.000². Die Angabe für Südastralien und das damals noch unter Verwaltung dieses Staates stehende Nordterritorium ist zweifellos zu gering. Schon vier Jahre früher, 1904, gab der bekannte Ethnograph W. E. ROTH für das Nordterritorium allein die Zahl der Eingebornen mit 20.000 bis 22.000 an. Prof. BALDWIN SPENCER meint in seinem hier vorliegenden neuen Buch über die Eingebornen des Nordterritoriums, daß deren Zahl eher 50.000 als 20.000 betrage, wobei er sich auf seine eigenen Beobachtungen und Mitteilungen von Eingebornen stützt. Eine Schätzung der Bevölkerungszahl jener Gebiete, die praktisch noch unerforscht sind, wie etwa des Arafuralandes, ist ganz unmöglich.

Von den Staaten Neu-Südwestes und Victoria abgesehen, war die numerische Stärke der Eingebornenbevölkerung wohl auch vor der europäischen Kolonisation Australiens nicht viel größer als jetzt. Prof. SPENCER, dem wir hier folgen, sagt, es sei eine bemerkenswerte Eigenart vieler Stämme des Nordterritoriums, daß ihre Kinderzahl klein ist, obwohl Polygynie besteht. Die Frau mit der größten Kinderzahl, die SPENCER traf, war eine Angehörige des Kakadustammes (zwischen Ost- und Süd-Alligatorfluß); sie hatte acht Kinder. In vielen Gegenden ist die Fruchtbarkeit sicher gering, und zwar nicht nur in den an Wasser und Nahrungsmitteln armen Inlandgebieten, sondern auch in den gutbewässerten nördlichen Bezirken und an der Küste, wo Mangel an Wasser und Nahrung nie eintritt. Selbst unter normalen Umständen scheint sich die Zahl der Eingebornen nicht zu vermehren, und wenn außergewöhnlich ungünstige Verhältnisse eintreten, so nimmt sie ohne Zweifel ab. Wirklich alte Leute sieht man selten. Die geringe Kinderzahl mag unter anderem darauf zurückzuführen sein, daß sich die jungen Weiber meist im Besitz verhältnismäßig alter Männer befinden, deren Zeugungsfähigkeit bereits in Abnahme begriffen ist. Die jüngeren Männer bleiben unverheiratet, weil für sie keine Frauen da sind. Aus dem Grunde soll es manchmal vorkommen, daß die Alten von den Jungen gespeert

¹ Siehe die Besprechung derselben in dieser Zeitschrift, VIII (1913), S. 581—582.

² Official Year Book of the Commonwealth of Australia, 5. Jg., S. 120.

werden. Auch im indischen Reich ist der große Altersunterschied der Ehegatten als eine der Ursachen der geringen Volksvermehrung erkannt worden¹.

In somatischer Beziehung bestehen keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Stämmen des Nordterritoriums. Die Eingebornen der Inseln Melville und Bathurst sind die körperlich am besten entwickelten, die Prof. SPENCER sah. Bei ihnen fällt auch die Größenverschiedenheit der Geschlechter stark auf; die Männer sind häufig 180 cm groß und größer, während die Größe der Frauen selten 135—140 cm übersteigt. Hinsichtlich der Krümmung des Kopfhaares bestehen erhebliche Unterschiede; meist ist das Haar mehr oder weniger kraus, selten wellig, nie ist es schlicht oder straff.

Die Küstentämme scheinen nicht durch Kreuzung mit den Malayen beeinflusst worden zu sein. SPENCER sah nur eine einzige Person mit deutlichen malayischen Merkmalen. Das ist auffallend, weil Handelsverkehr mit den Malayen schon seit langer Zeit stattfindet; doch müssen diese bei ihrem Verkehr mit den Australiern sehr vorsichtig sein, da sie sonst ohne weiteres niedergemacht würden, und unter gewöhnlichen Umständen bietet sich den Malayen keine Gelegenheit, mit australischen Frauen in intime Berührung zu kommen.

Von der Ost- bis zur Westküste, wie von der Südküste nordwärts bis etwa 100 englische Meilen von Darwin, sind alle australischen Stämme durch den Bestand von Heiratsklassen ausgezeichnet: Der Stamm ist in zwei Hauptabteilungen (Phratrien, Moieties) gegliedert, deren jede wieder aus zwei oder vier Unterklassen besteht, welche die ehelichen Verbindungen und die rechtliche Nachfolge der Kinder regeln. Zum Teil herrscht bei diesen Stämmen Vaterfolge, zum Teil Mutterfolge. Weder die Hauptabteilungen noch die Unterklassen bilden abgeschlossene Territoriaigemeinschaften. Deren Mitglieder leben vielmehr in den verschiedenen Horden zerstreut, und nur bei festlichen Gelegenheiten finden sie sich zusammen.

Im Küstengebiet des Nordterritoriums leben jedoch Stämme, wie die Kakadu, Umorlu, Geimbio und andere, bei welchen die sonst so charakteristische Heiratsklasseneinteilung mangelt; die Eheschließung wird bei ihnen durch lokale Organisationen geregelt. Welcher Zustand als der ältere zu betrachten ist, kann nicht entschieden werden. SPENCER neigt zu der Annahme, daß die nichtterritoriale Heiratsklasseneinteilung der Bildung lokaler Heiratsgruppen vorherging.

Alle Stämme sind durch ein stark entwickeltes System des Totemismus ausgezeichnet¹, das aber in seinen Einzelheiten sehr verschieden gestaltet ist. Erst wenn jemand Gelegenheit hat, in nahe Berührung mit den Eingebornen zu kommen und ihre Zeremonien zu beobachten, sieht man, wie tiefgreifend der Einfluß dieses Totemismus ist.

Bei manchen Stämmen des Nordens, wie bei den Larakia, Worgait und Wulwullam, ist je die Hälfte der Totem auf die beiden Phratrien verteilt, und da Angehörige derselben Phratie einander nicht heiraten dürfen, so sind die Totemgruppen exogam. Die Totemzugehörigkeit wird in männlicher Linie vererbt.

Bei anderen Stämmen, wozu die Dschaua, Mara usw. gehören, sind die Totem auf Paare von Heiratsklassen aufgeteilt, welchen die Väter und deren Kinder abwechselnd zugezählt werden. Nehmen wir an, daß eine Phratie in die vier Heiratsklassen *a*, *b*, *c* und *d* und die andere in die vier Klassen *e*, *f*, *g* und *h* eingeteilt ist. Es müssen Angehörige bestimmter Klassen untereinander heiraten und ihre Kinder werden wieder gewissen anderen Klassen zugezählt. So z. B. kann ein Mann der Phratie 1, Klasse *a*, nur eine Frau der Phratie 2, Klasse *e*, heiraten; die Kinder gehören zur väterlichen Phratie, aber in eine andere Heiratsklasse, nämlich *d*. Das Totem vererbt sich dabei in direkter männlicher Linie, so daß sich in jedem Paar von Heiratsklassen einer Phratie (*a* und *d*) dieselben Totemgruppen finden.

Bei den Warrai, Mungarai und Nullakun ist die Heiratsordnung dieselbe, aber die Totem sind bei Vätern und Kindern verschieden; die Kinder gehören zur großväterlichen Totemgruppe.

Wieder bei anderen Stämmen, wie bei den Mudburra, Waduman, Ngainman und Bulinara, gibt es die gleichen Totemgruppen in beiden Phratrien und die Totemzugehörigkeit wird in weiblicher Linie vererbt. Auch bei Stämmen ohne Heiratsklassen gibt es Totemnachfolge in weiblicher Linie.

In bezug auf das Totemsystem am meisten modifiziert sind unter den nördlichen Stämmen die Kakadu, Geimbio, Kulunglutschi usw., bei welchen die Totemzugehörigkeit über-

¹ Census of India, 1911, General Report, Textband, S. 269 ff.

haupt nicht durch die Abstammung bestimmt wird. Diese Stämme glauben an die Wiedergeburt, und der Geist der toten Person, die wiedergeboren werden soll, meint man, sage dem Vater, zu welchem Totem das zu erwartende Kind gehört. Bei diesen Stämmen sind, im Gegensatz zu den anderen, die Totemgruppen nicht exogam.

J. G. FRAZER¹ hält die letzterwähnte Form des Totemismus für die ursprüngliche, doch ist die Frage nach der Entstehung und Entwicklung des Totemismus auch durch FRAZER's eingehende Forschungen noch durchaus nicht entschieden².

Das Totemtier oder die Totempflanze wird bei den meisten Stämmen von den Angehörigen der betreffenden Totemgruppe überhaupt nicht oder nur ganz ausnahmsweise gegessen. Bei manchen Stämmen jedoch, wie etwa bei den Kakadu, bestehen in dieser Beziehung keine Beschränkungen, obzwar es bei ihnen sonstige Beschränkungen der Nahrung gibt.

Der bereits erwähnte Glaube an die Wiedergeburt ist unter den Stämmen des Nordterritoriums allgemein. Er wurde überdies von Dr. ROTH bei Eingebornen von Queensland und von Frau BATES bei gewissen Stämmen in Westaustralien nachgewiesen. SPENCER glaubt zu der Annahme berechtigt zu sein, daß dieser Glaube einst in ganz Australien bestand. Der Wiedergeburtsglaube weist gewisse lokale Abweichungen auf, doch ist der Grundgedanke überall derselbe. Die Kakadu z. B. sagen, daß die Geisterkinder ursprünglich von der großen Stammesmutter *Imberombero* ausgeteilt wurden. Seitdem versammeln sich die Geister der Verstorbenen immer wieder an gewissen Geisterzentralen; wenn einer wiedergeboren werden will, so nähert er sich den Eingebornen und dringt auf gewisse Weise — meist in Nahrungsmitteln versteckt — in eine Frau ein. Bei einigen Stämmen, wie den Dieri und Warramunga, herrscht die Meinung, daß das Geschlecht bei jeder Wiedergeburt wechselt. Ein Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung ist bei diesen Stämmen unbekannt.

Von den durch abweichende Eigenarten der geographischen Umwelt bedingten Verschiedenheiten abgesehen, ist die Lebensweise der nordaustralischen Eingebornen dieselbe wie die der südlichen Stämme. Jede Gruppe hat ihre Lieblingslagerplätze, zu denen sie immer wieder zurückkehrt, aber es gibt keine dauernd bewohnte Ansiedlung. Es wird auch nicht der leiseste Versuch zum Anbau pflanzlicher Nahrungsmittel gemacht, noch wird Nahrung für Zeiten des Mangels aufgestapelt. Wenn an einem Ort die Nahrungsmittel erschöpft sind, so wandert die Gruppe anderswohin. Als Nahrung dienlich gemacht wird alles Eßbare. Im nördlichen Teil dieses Territoriums dürfen die Leute jedoch etwas mehr wählerisch sein als in Zentralaustralien, weil die Wasserlöcher reich an Fischen und Wildgeflügel sind; auch sonstige Vögel, Kängurus, Eidechsen und Schlangen sind im Überfluß vorhanden. An der Küste sind zu gewissen Zeiten Schildkröten und Schildkröteneier leicht zu erlangen. Honig ist ebenfalls ein wichtiges Nahrungsmittel. Dazu kommen noch pflanzliche Nahrungsmittel sehr verschiedener Art.

Zum Schutze gegen Regen und Wind werden zum Teil sehr einfache Wetterschirme aus grünen Zweigen aufgestellt, zum Teil Hütten aus Baumrinde errichtet. Solche Rindenhütten dienen auch zur Abwehr der Moskitos, von denen die Eingebornen gerade so gequält werden wie die Weißen und die ebensowenig wie diese immun gegen Malaria sind. In den Hütten werden Feuer angezündet, um die Mücken fernzuhalten, aber dabei haben die Leute selbst unter Rauch und Hitze arg zu leiden. Überhängende Felsen werden gleichfalls als Unterschlupfe benutzt.

In den zentralen Hochlanden, wie am Golf von Carpentaria, sind die Nächte im Winter oft bitter kalt; die Temperatur sinkt nicht selten unter den Gefrierpunkt. Dennoch haben die Eingebornen nicht gelernt, aus den Pelzen der Tiere, die sie erlegen, Kleider herzustellen, um sich gegen die Kälte zu schützen. In den noch weiter nördlich gelegenen Küstenbezirken ist das Klima warm, und Kleidung wird kaum benötigt.

Als Kleidungsstücke gelten können eigentlich nur die aus Menschenhaaren hergestellten Schamquasten, die durch Gürtel aus dem gleichen Material festgehalten werden, sowie die Schürzen aus Papierrinde, welche die Frauen auf der Melville- und der Bathurst-Insel tragen. Bei den Kakadu und anderen nördlichen Küstenstämmen werden manchmal Lenden-

¹ Vgl. FEHLINGER, Geographische Verbreitung des Totemismus. D. Rundsch. f. Geogr. 33. Jg., S. 515—519.

² FRAZER, Totemism and Exogamy, 4. Band, S. 40—71. London 1910.

gürtel aus Rindenstoff angetroffen. Auch an Körperschmuck haben die nordaustralischen Stämme bloß wenig aufzuweisen. Armringe und Haarschmuck sind das meiste, was sie besitzen. Als Schmuck werden bei beiden Geschlechtern Narben in den Körper geschnitten, und zwar an den Oberarmen, an der Brust und manchmal auch am Bauch.

Beim Stamm der Larakia wird der Zeigefinger der linken Hand weiblicher Personen durch Entfernung des Endgliedes verstümmelt. Ob das eine „Modetorheit“ ist oder ob es seinen Ursprung in den religiösen Bräuchen hatte, kann nicht entschieden werden. Mit Reifezeremonien steht diese Verstümmelung nicht in Zusammenhang. Dagegen werden bei vielen Stämmen die Knaben bei den Reifeferien beschnitten. Bei den Worgait, Mandot, Dschauan und einigen anderen ist nur Zirkumzision üblich, während Zirkumzision und Subinzision bei einer ausgedehnten Gruppe von Stämmen praktiziert wird, die das ganze Zentralgebiet bis nach Queensland und Westaustralien bevölkern. Bei denselben Stämmen wird den Mädchen das Hymen aufgeschnitten; der Schnitt geht häufig auch durch das Perineum. Die Subinzision hat mit absichtlicher Beschränkung der Zeugungsfähigkeit nichts zu tun, da, wie schon erwähnt, die Eingebornen den Zusammenhang zwischen Geschlechtsakt und Zeugung nicht kennen.

Nach der Art der Beseitigung der Toten und den damit verbundenen Zeremonien sind die Stämme in drei Gruppen zu unterscheiden: Erdbegräbnis ist gebräuchlich bei den Arunta und Kaitisch, aber auch weiter im Norden, wie etwa bei den Kakadu; bei den Stämmen der Warramunga-Nation werden die Toten auf Bäumen bestattet, was manchmal bei jenen Stämmen ebenfalls vorkommt, bei denen Erdbestattung die Regel ist; bei den Mara und verwandten Stämmen werden die Verstorbenen aufgegessen, und ihre Gebeine werden hernach in Rindensärgen begraben.

Das tägliche Leben der australischen Eingebornen ist eintönig. Wenn nicht religiöse Feste stattfinden, so sind die Tage der Nahrungsgewinnung und die Abende den Tänzen (*Korroboris*) gewidmet, bei welchen bestimmte Vorkommnisse, wie z. B. Jagden, dargestellt werden.

Jeder Stamm hat sein eigenes Gebiet, dessen Grenzen wohlbekannt sind und innerhalb dessen sich nur Stammesmitglieder frei bewegen dürfen. Die Überschreitung der Grenzen ist nur bei Erteilung der Erlaubnis seitens des fremden Stammes gestattet. Boten, die in fremdes Stammesgebiet entsendet werden, bekommen gewisse Gegenstände mit, deren Besitz allen, die ihnen begegnen, sofort ihre Eigenschaft erkennen lassen. Boten weißer Männer, die als solche erkennbar sind, bleiben ebenfalls in fremdem Stammesgebiet unbehelligt.

Von persönlichem Eigentum haben die Eingebornen kaum einen Begriff. Erhält ein Mann Lohn oder Geschenke, so teilt er sogleich mit Angehörigen einer gewissen Verwandtschaftsgruppe oder auch mit anderen Leuten. Handelt es sich um einen unteilbaren Gegenstand, so wird es ohne viel Bedenken an einen Verwandten oder Freund weitergegeben, der ihn begehrte. So kommt es auch, daß der Faule auf Kosten des Fleißigen leben kann.

Alles, was die Eingebornen nicht begreifen können, bringen sie mit Zauberei in Verbindung. Sie glauben, daß Krankheit und Schmerz durch bösen Zauber verursacht werden (außer wenn es sich um einen Unfall handelt, den sie sahen), und sie suchen wieder durch Zauber Abhilfe zu schaffen. Im Alligatorflußgebiet sucht man mißliebigen Personen Schaden oder gar den Tod zuzufügen, indem man in Gemeinschaft mit zwei oder drei Freunden mit Exkrement der Betreffenden im Busch gewisse Hantierungen vornimmt. Dieser Aberglaube hat die gute Folge, daß es in den Lagern im Alligatorflußbezirk etwas reinlicher zugeht, als es sonst bei den Australiern der Fall ist.

Ein Ergebnis namentlich des Glaubens an Fernzauber ist, daß die Angehörigen verschiedener Stämme Verdacht und Mißtrauen gegeneinander hegen.

Die Eingebornen vermögen ihre Empfindungen wenig zu beherrschen und sie geben der Neigung zu Gewalttätigkeit leicht freien Lauf, wobei es meist zu argen Grausamkeiten kommt. Verantwortlichkeitssinn mangelt ganz, in der Regel auch jegliche Initiative. Die Gedächtniskraft ist gut entwickelt, namentlich so weit es sich um Dinge des täglichen Lebens handelt. Trotz des engen Tätigkeitsbereiches dieser Leute treten Unterschiede der Befähigung geradeso auf wie bei den Europäern. Es gibt z. B. Erzähler, die an Gedächtniskraft die Masse ihrer Stammesgenossen weit übertreffen, ebenso hervorragende Musiker, besonders geschickte Handwerker usw. Aber dem Besitzer einer besonderen Fähigkeit erwächst daraus keinerlei sachlicher Vorteil; denn alles ist kommunistisch. Unter normalen Verhältnissen sind die Eingebornen immer guter

Laune und zu Späßen geneigt. Rachsucht scheint keine bedeutende Rolle zu spielen. Kinder hat man in der Regel lieb und sie werden gut behandelt. Elternlose Kinder werden sofort von Bluts- oder Stammesverwandten angenommen; doch gibt es Ausnahmefälle, nämlich, daß Kinder verlassen werden.

Die Widerstandskraft gegen äußere Einflüsse ist gering, was sehr zum Nachteil der Rasse ausfällt.

H. FEHLINGER — München.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Baessler-Archiv. Bd. V. 1916.

Heft 45: Albert Grünwedel, Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahasiddhas). Aus dem Tibetischen übersetzt. — Heft 6: Bornstein, Ethnographische Beiträge aus dem Bismarck-Archipel. — A. Eichhorn, Die Herstellung von „Muschelperlen“ aus Conus auf der Insel Ponam und ihre Verwendung im Kunsthandwerk der Admiralitäts-Insulaner. — Neuhebridische Spinnwebmasken mit Rudimenten eines Wangenschmuckes und dessen Verbreitung in Melanesien. — Zaubermittel aus dem Bukana- und Kai-Gebiet (Deutsch-Neuguinea). — Zum Par Mea (Todeszauber) der Sulka. — Fangart von Nassa Camelus und einer Pseudo-Tabuschncke. — Apparat zur Herstellung von Haarkörbchen auf der Insel Roissy.

Beiträge zur Kenntnis des Orients.

Bd. XI. 1914: L. Stein, Zur indischen Philosophie. — M. B. Funke, Naturphilosophie in der chinesischen Malerei. — H. Gipperich, Durch die Wüste Gobi. Tagebuchaufzeichnungen. — Bd. XII. 1915: C. Zimmermann, El-Bekaa, die Hochtalebene zwischen Libanon und Antilibanon. — C. Gurliitt, Der Serai in Konstantinopel (nach europäischen Quellen). — M. Horten, Mönchtum und Mönchsleben im Islam. — H. Gipperich, Durch die Wüste Gobi. Tagebuchaufzeichnungen.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie.

Deel 71, 1916, 3 en 4 afl.: H. Kern, Samba en Yajnavati. — Jets over de hellen der Buddhisten. — Oudheidkundig onderzoek in Burma. — J. Fortgens, Het adat-huwelijk onder den Tabaroe-stam, met daarvan afwijkende gebruiken onder de Saeo- en Waioli-stammen (N. W. kust Halmahera). — J. P. Kleweg de Zwaan, Dierenverhalen en dieren-bijgeloof bij de inlanders van den Indischen Archipel. — O. L. Helfrich, Nadere bijdrage tot de kennis van het Eugganeesch. — H. H. Juynebol, De letterkunde van Bali. — H. T. Damsté, Semalvereesche texten. — Deel 72, 1916, 1 en 2 afl.: W. Dunneblie, De voornaamwoorden in het Bolaëng Mongondowsch. — G. J. Ellen, Woordenlijst van het Pagoe op Noord-Halmahera. — Woordenlijst van het Modôle op Nord-Halmahera. — Verhalen en fabelen in het Pagoe met vertaling. — H. van Capelle, Surinaamsche Negervertellingen. Bijdrage tot de kennis van West-Indische negerfolklore.

De Aarde en haar Volken. 52. Jahrg. 1916.

Liefg. 1, Januar: Alan Lethbridge, Reis door Noord-Rusland en de Siberische Steppe. — Liefg. 2, Februar: Alan Lethbridge, Reis door Nord-Rusland en de Siberische Steppe. — Liefg. 3, März: Dr. Heinrich Breitenstein, Twee jaar op Banda. — Over de stad aan den Gouden Horn.

De Indische Gids. Bd. XXXVIII. No. 7. Juli 1916.

H. ten Kate, Psychologie en ethnologie in de koloniale politiek. — J. F. H. A. Later, De inlandsche beweging.

Field Museum of Natural History. Anthropol. Series. Publication 184. Vol. XV. No. 1. 1915.

B. Laufer, The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-lore.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXIII. 1916. Heft 5 u. 6.

H. Kunke, Beiträge zur Phonetik der Karajá-Sprache (Brasilien). — G. J. Nieuwenhuis, Über den Tanz im Malaischen Archipel. — C. C. Uhlenbeck, Some blackfoot song texts.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXXV. Part III. December 1915.

G. A. Barton, Tammuz and Osiris. — Wilfred H. Schoff, The Eastern Iron Trade of the Roman Empire. — Franklin Edgerton, Studies in the Veda. — M. Bloomfield, On the Etymology and Meaning of the Sanskrit Root Varj. — C. E. Conant, Grammatical Notes on the Isinai language (Philippines).

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelingennootschap. 60 Deel. 1916. Heft 1.

N. Adriani, De talen van Noord-Halmahera.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrg. XVIII. 1915.

Erste Abteilung, Ostasiatische Studien: M. Oulstorp, Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. — F. Krause, Fluss- und Seegefechte nach chinesischen Quellen aus der Zeit der Chou- und Han-Dynastie und der drei Reiche. — A. Bernhardt und E. von Zach, T'ao Yuan-ming. — A. Conrad, Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton. — Zweite Abteilung, Westasiatische Studien: G. Kampffmeyer, Studien und Mitteilungen der Deutschen Marokko-Bibliothek. I. Marokko-Literatur. Zweite Hälfte. — Index zur „Marokko-Literatur“ I (1911) und II (1915). — Dritte Abteilung, Afrikanische Studien: A. Wege, Die rechtlichen Bestimmungen über die Sklaverei in den deutschen afrikanischen Schutzgebieten. — Oberleutnant Naumann, Die Baja-Sprache. Einführung in die Grammatik und systematisches Wörterverzeichnis. — E. Funke, Die Sprache von Busa am Niger. — Rudolf Prietze, Bornu-Sprichwörter.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 29. Bd. 1916. 1. Heft.

K. Gehrmann, Die Gogol-Ramu-Expedition in Kaiser-Wilhelmsland (September und Oktober 1913). — P. Borchardt, Neue Erkundigungen alter Strassen und Oasen in der Libyschen Wüste.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XLVI. 1916. Heft 1—3.

Rudolf Pöck, Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum. Die anthropologische und ethnographische Stellung der Tasmanier.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw. 1. Jahrg. 1916. Heft 1.

J. B. van Heutsz, Inleiding. — A. W. Nieuwenhuis, Figuurknoopen, Ikat, -Verven en -Weven in Oost-Indië. — Soerjo Poetro en Noto Soeroto, Causeriën over Javaansche Muziek.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.)

18. Jahrg., Nr. 12, Dezember 1915: W. Förtsch, Der Vater des Gilgames. — P. Haupt, Der Korngrünfutterschnittmonat. — 19. Jahrg., Nr. 1, Jänner 1916: W. Schubert, Altägyptisches Anschauungsmaterial für die Urkunden griechisch-römischer Zeit. — Nr. 2, Februar 1916: W. Förtsch, Ein neuer altbabylonischer Monatsname. — P. Haupt, Das Land Ub. — Nr. 4, April 1916: E. Ebeling, Ein Fragment aus dem Mythos der grossen Schlange. — W. Förtsch, Drei babylonische Bierrezepte. — J. Herrmann, Ein Widerschein altägyptischen Totenglaubens in Jes. 9, 1. — B. Meissner, Enthält der Kamelmagen eine trinkbare Flüssigkeit? — W. Wrasidzinski, Zu den „Klagen des Bauern“ R 59/60. — Nr. 5, Mai 1916: E. Ebeling, Ein Preislied auf Babylon. — J. A. Knudtzon, Zum sogenannten zweiten Arzawa-Brief. — Nr. 6, Juni 1916: F. Delitzsch, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie. — L. Goldziher, Trinkbare Flüssigkeit im Kamelmagen. — Nr. 7, Juli 1916: F. Delitzsch, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie (Schluss).

Ostasiatische Zeitschrift. 4. Jahrg. Heft 1/2. April-September 1915.

R. O. Franke, Über die angeblichen Knochenreliquien des Buddha Gotama. — A. Wachsberger, Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestan. III. (Schluss.) — E. Erke, Chinas religiöse Entwicklung im Zusammenhang mit seiner Geschichte. — Curt Glaser, Die Entwicklung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik. II. (Schluss.)

Petermann's Mitteilungen.

61. Jahrg. 1915. Dezember-Heft: H. Wagner, Die Zukunft des geographischen Unterrichts. Rückblicke und Ausblicke. — W. Tuckermann, Sprach- und Kulturgrenzen im Rhein- und Maasland in Belgien. — M. Friederichsen, Russisch-Zentralasien (Schluss). — H. Wagner, Edw. Wrights Seekarte für die Azorenfahrt vom Jahre 1599. — 62. Jahrg. 1916. Jänner-Heft: Th. Langenmaler, Die Darstellungen der zentralafrikanischen Seenregion von Ptolemäus bis d'Anville. — L. Frobenius, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. 1. Reise in Mauretanien. — O. Baschin, Die Entstehung der Flussmäander. — E. Martin, Die Beziehung zwischen Bodenart und Körpergrösse. — Februar-Heft: Th. Arldt, Südatlantische Beziehungen. — Th. Langenmaler, Die Darstellungen der zentralafrikanischen Seenregion von Ptolemäus bis d'Anville. Übersicht über das Harffsche Itinerar. — L. Frobenius, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. 2. Reise in Numidien. — März-Heft: Th. Arldt, Südatlantische Beziehungen. — H. Piltschke, Vorschläge von Bewohnern Amerikas nach Europa im Altertum und Mittelalter. — P. Langhans, Das deutsche Sprachgebiet in der belgischen Provinz Luxemburg, der westlichste Ausläufer des mitteldeutschen Sprachbodens. — L. Frobenius, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. 3. Reisen am Roten Meer. — Mai-Heft: S. Guyer, Reisen in Mesopotamien im Jahre 1911. 1. Reise von Haleb nach Urfah. 2. Beschreibung von Urfah. — Max Müller, Die japanische Kolonie Karafuto (Sachalin). Ergebnisse einer Studienreise 1913. — F. Frech, Einspruch gegen den XIX. Amerikanistenkongress. — Juni-Heft: Br. Dietrich, Heidelberger Zusammenkunft der Hochschulgeographen. — S. Guyer, Reisen in Mesopotamien im Sommer 1910/11. (Fortsetzung.) 3. Reise von Urfah über Diyarbakr nach Farqin. 4. Talfahrt auf dem Tigris bis Djasirah. — K. Kopp, Die Volksdichte in der Provinz Bombay mit Ausschluss des Sindh auf Grund des „Census

of India 1901". — Max Müller, Die japanische Kolonie Karafuto (Sachalin). Ergebnisse einer Studienreise 1918. (Schluss.)

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXIII. 1916.

No. 1, Januari: J. Keuning, Het oudste bericht over de Westkust van Europa. — J. Sasse Az., Antropologische strijdfragen. (Met naschrift van J. P. Kleiweg de Zwaan.) — No. 2, Maart 1916: L. Butten, Reisherinneringen uit Zuid-Oost Boelongan (Oost-Borneo). — S. R. Stelmets, De aanleg van natuervolken. — W. E. M. Aernout, De reiziger F. J. Hartman in de Zuider-en Ooster Afdeeling van Borneo (1790) en de rivierkaarten dier afdeeling.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XLIII. 1915.

Part I, February: A. Robertson, Bibliography of Early Spanish Japanese Relations. — Part II, October: Wm. L. Schwartz, A Survey of the Satsuma Dialect. Part I. Characteristics of the Dialect. Part II. Lexical Comparison of the Dialect. Part III, Vocabulary.

T'oung Pao. Vol. XVI. 1915.

No. 8, Juillet: W. W. Rockhill, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part III. — No. 4, Octobre: W. W. Rockhill, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part IV. — G. Mathieu, Le système musical. — Henri Cordier, Mélanges géographiques et historiques (Gaubil). — B. Lanfer, Burningslenses in India.

University of Pennsylvania. The Museum Journal.

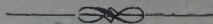
Vol. V. No. 2, June 1914: A. S., Buddhistic Art. — A carved Ivory Tablet and some other Examples of Buddhistic Art. — Notes by Deussand up. — No. 3, September 1914: C. W. B., Two sculptured Chinese Heads. — S. Langdon, A new Sumerian Document. — The Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man. — E. H. H., Examples of Micenaean and Minoan Art. — A Bronze Blade from the Dictaeon Cave, Crete. — No. 4, Dezember 1914: G. B. G., The year at the Museum. — C. W. B., Tibetan sacred Art. — Vol. VI. No. 3, September 1915: G. B. G., Guatemala Myths. — Vol. VII. No. 1, March 1916: An Exhibition of Oriental Art. — H. U. Hall, The Siberian Expedition. — G. B. G., The Double Axe and some other Symbols.

Ymer.

35. Jahrg. 1915. Heft 4: E. Mjöberg, Om Nya Guinea och dess utforskande. — Gaston Backman, Den europeiska rasfragan ur antropologiska och sociala synpunkter. — 36. Jahrg. 1916. Heft 1: Gerda Cederblom, Huru nagra spanadsredskap och andra husgerad vandrat genom Europa. — Eric von Rosen, Hafva offerplatserna vid Graträsk, Rautasjaure och Unna Saivva uteslutande användts of lappar. — Eric Granlund, Borlänge. En egenartad svensk stadstyp. — Ragnar Numellin, Zigenarvandringarna. — Gaston Backman, Typologisk studie öfver kranietts form i sidovy hos människan. — Hans Wallengren, Ett egendomligt fynd. En hozntagg med infälld kota af kronbjort.

Zeitschrift für Ethnologie. 47. Jahrg. 1915.

Heft 4 u. 5: Curt Nimuendajú Unkel, Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhao). — Vokabulare der Timbiras von Maranhao und Pará. — F. von Luschan, Bericht über seine wissenschaftlichen Arbeiten in Amerika. — A. L. Kroeber, Über das gegenseitige Verhältnis des Sozialen und des Organischen in Anthropologie und Völkerkunde. — H. Möteffadt, Flickungen an vorgeschichtlichen Fibeln. — Heft 6: E. Fischer, Hermann Klaatsch. — C. Peabody, In memoriam Frederic Ward Putnam. — M. Buchner, Die Ambakisten. — E. Seler, Die Ruinen von Uxmal. — H. Friedenthal, Über die Anwendung des Gesetzes der Massenwirkung in der Erbforschung.



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meler, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS., 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara. leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.: Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frs. 11.—).

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“

St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»

St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzugeben, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs = 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark = 1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. P. W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi de' Francesi 33-33A.